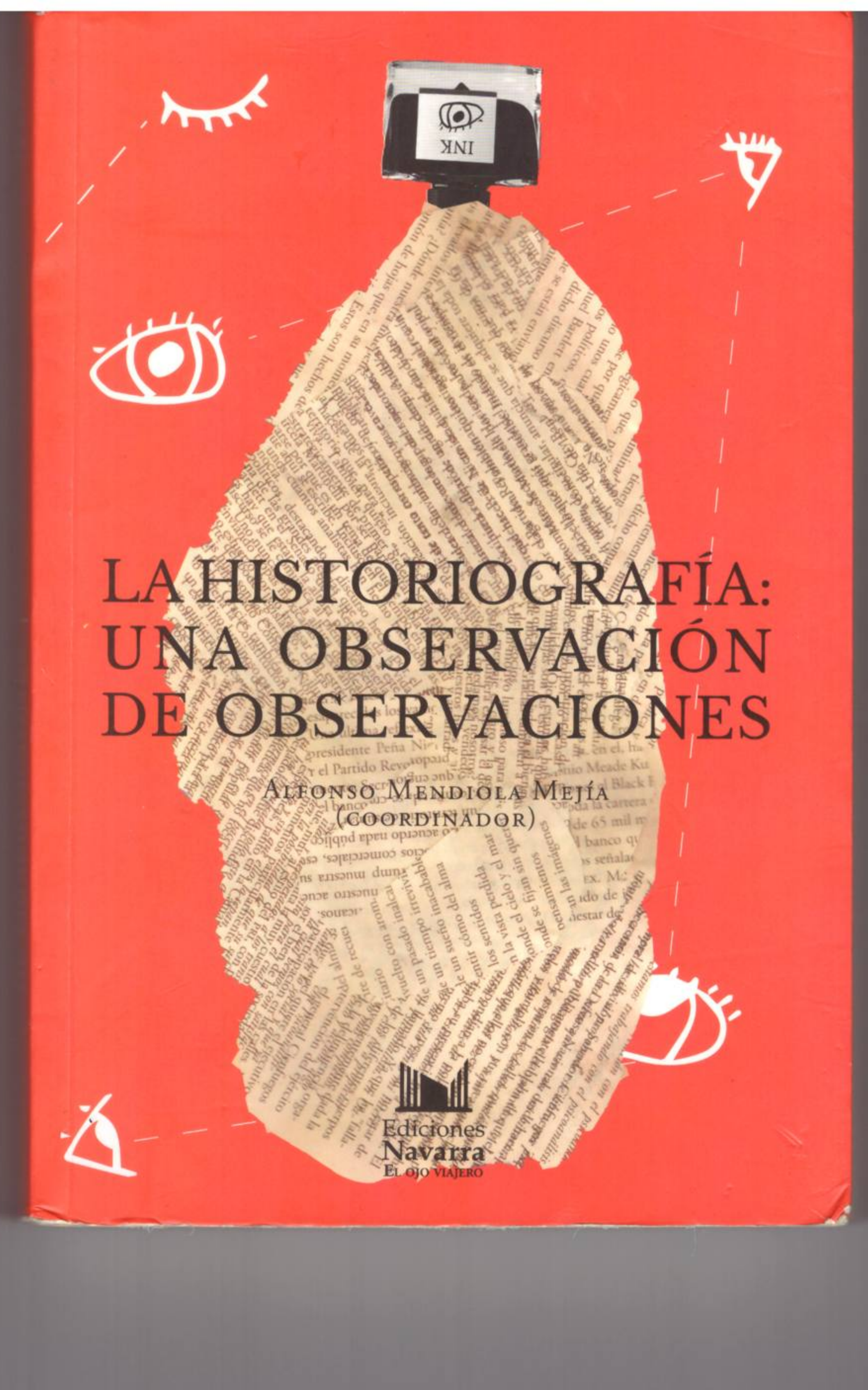
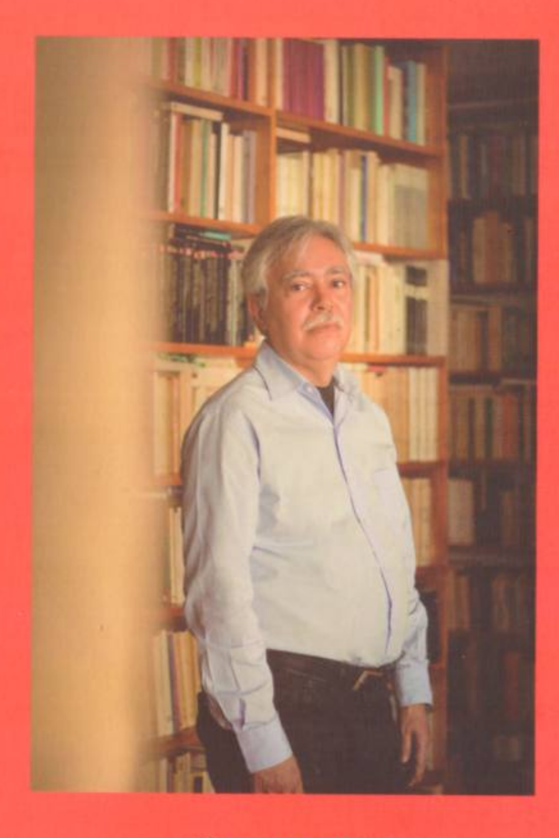

LA HISTORIOGRAFÍA:
UNA OBSERVACIÓN
DE OBSERVACIONES
ALFONSO MENDIOLA MEJÍA
(COORDINADOR)
Ediciones
Navarra
EL OJO VIAJERO



Alfonso Mendiola

Tiene estudios de Antropología y de Historia. Ha sido traductor de algunos textos de Michel de Certeau al español. Actualmente es director de la revista *Historia y Grafía*. Se ha especializado en la historia de las formas de escribir historia. Tiene varios libros y artículos sobre las crónicas de la conquista de México (*Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, UIA; *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, UIA). Su interés fundamental ha sido el de esclarecer el descubrimiento y la conquista de México. El enigma que plantea constantemente la operación historiográfica lo ha impulsado a leer la obra certoliana y dedicarle un espacio relevante en su quehacer.

Fotografía del autor: © Liliana Tapia
✉: lilianatapia.veintidos@gmail.com

La historiografía: una observación de observaciones

La historiografía: una observación de observaciones

Alfonso Mendiola Mejía
(Coordinador)



El ojo viajero


Ediciones Navarra Van Ostade núm. 7, Alfonso XIII, 01460, México, Ciudad de México

Primera edición: 2019

La historiografía, una observación de observaciones

Coordinador: Alfonso Mendiola Mejía
Cuidado de la edición: Adlaí Fco. Navarro García
Portada: Bernardo Navarro
Diagramación: Ricardo Pérez Rovira
Transcripción: Mario Balam Rodríguez

ISBN: 978-607-9497-66-8

www.edicionesnavarra.com
www.facebook.com/edicionesnavarra
www.edicionesnavarra.tumblr.com
@Ed_Navarra

Impreso y hecho en México.

Índice

Historiografía

Discusiones contemporáneas en la tradición histórica

Presentación

El acto de seleccionar siempre está determinado por "relación a valores". No puede ser de otra forma. Estos valores que permiten elegir están condicionados por la situación presente. La "ilusión retrospectiva". Como se reconoce desde hace algunas décadas, la historia no estudia el pasado sino la relación entre el pasado y el presente. Ninguno de estos momentos del tiempo existe de manera independiente a los otros. No olvidemos el futuro. Voltear hacia atrás y ver que la revista *Historia y Grafía* cumple 25 años de existencia nos permite darnos una idea de la cantidad de artículos que se han publicado en ese tiempo. ¿Cómo elegir entre todos ellos? ¿Cuáles publicar? ¿Cómo está conformada esta antología?

Uno de los criterios, para este volumen, es el de presentar artículos de historiografía y teoría de la historia. Si este tópico es relevante en el proyecto editorial de la revista, sin embargo, no ha sido el único. El consejo de redacción, a lo largo de estos 25 años, es consciente de que la teoría sólo tiene sentido si reflexiona sobre una práctica. El eje de *Historia y Grafía* es y seguirá siendo "la escritura de la historia". Hacer historia reflexionando sobre las operaciones que implica. Fuentes, interpretación, técnicas, conceptos, escritura. En la actualidad, la era digital, la operación escriturística debe entenderse en sentido muy amplio. Los soportes de las tecnologías de la comunicación han cambiado.

La historia cultural, en particular la que estudia las prácticas de la lectura, nos ha ensañado la importancia que tiene la mate-

rialidad de la comunicación. Ésta condiciona las formas de apropiación del sentido. Si la hermenéutica y la lingüística "clásica" habían reducido su teoría de la interpretación a cuestiones de semiótica, ahora debemos de considerar la variable de la materialidad. El futuro del oficio del historiador deberá de incluir cada vez más los distintos soportes de comunicación. Era común que el historiador diera poca importancia a las cuestiones tecnológicas, pues seguía creyendo que éstas no influían, de manera determinante, en su elaboración de conocimientos. Cada vez ese prejuicio desaparece más.

Resalto tres grandes debates que se encuentran en esta antología: la relación entre teoría e historiografía (1), las formas de validación de nuevas formas de hacer historia (2) y, la cuestión de la configuración de una tradición (3). Aquí sólo delimito el territorio de las discusiones.

En cuanto a la primera, debemos considerar que se desarrolló durante fines del siglo xx. En esa década se problematizaba sobre el lugar que debía tener la teoría y la historiografía en el oficio del historiador. La comunidad de historiadores veía en las reflexiones teóricas algo accesorio y accidental a la investigación en cuanto tal. Se pensaba que era una tarea de filósofos y no de historiadores. Habría un hilo conductor de la discusión, la teoría y la historiografía se vuelven fundamentales a la investigación y, además, debe ser practicada por los historiadores. En esa década nos hicimos conscientes de que el historiador también era histórico. Otro tema es el de la relación entre teoría e historiografía. En los artículos se sostienen dos posiciones: una, debe seguir existiendo la diferencia entre las dos, la teoría estudia las formas de validación de los discursos históricos, mientras que la historiografía los analiza en sus distintas formas, desde la Grecia antigua a la actualidad. La segunda argumenta que la teoría de la historia debe pensarse a sí misma como un saber que se construye con las mismas operaciones que cualquier investigación histórica. La teoría se historiza.

La segunda se concentra en nuevas formas de hacer historia. La imagen, la escritura, la pedagogía, etcétera. Estas maneras de

practicar la investigación plantean el problema de los procedimientos a seguir. ¿Qué fuentes? ¿Cómo interpretarlas? ¿Cómo validar el conocimiento? Unido a estas preguntas surge la búsqueda de nuevos estilos literarios para presentar el resultado de las investigaciones. Estos estilos se han encontrado en la estilística de la literatura contemporánea. En la literatura se experimentan nuevas lógicas y retóricas para que los historiadores las apliquen.

Por último, tenemos el tema de la transmisión de una tradición. La tradición parte de una escena primordial que se reinventa cada nueva época. Esta temática ha aproximado al psicoanálisis con la historia. Toda escena primitiva se reprime para volver en equívocos o lapsus. El momento fundacional se mantiene a lo largo del tiempo por medio de dos actos: la deuda y la separación. El psicoanálisis, en sus historias de enfermos, ha mostrado como la ley del origen habita el presente en la figura de fantasma. Toda escena originaria está marcada por un momento traumático que es olvidado. Duelo y melancolía.

El lector podrá recorrer las discusiones que la revista ha seguido durante estos 25 años. Esperemos que este gesto de rememorar sirva para inventar nuevos debates nuevos problemas.

Alfonso Mendiola
Santa Fe, Cd. de México, febrero de 2019

Teoría de la historia

Distinción y relación entre la teoría de la historia, la historiografía y la historia

Carlos Mendiola Mejía
Universidad Iberoamericana

La siguiente reflexión es producto de unas notas del curso de Teoría de la Historia. Estas notas surgen de la necesidad de determinar la distinción y relación entre la teoría de la historia y la historiografía; así como la relación de ambas con la historia. Para ello, me valgo de la discusión filosófica entre filosofía de la ciencia e historia de la ciencia.[1]

Pretendo sostener que las tres —teoría de la historia, historiografía e historia— constituyen sendos discursos completos; por eso ninguna cancela a la otra, y en cambio una requiere de la otra. Dicho con mayor precisión, hay una relación de dependencia mutua entre teoría de la historia e historiografía, así como de estas dos con la historia.[2]

---

1 *Cfr.* John Losee, *Filosofía de la ciencia e investigación histórica*, trad. de Huberto Marraud González, Madrid, Alianza Universidad, 1989. Estany Anna, *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Barcelona, Crítica, 1993.

2 Dicha distinción tiene su fuente en el planteamiento que hace Immanuel Kant en la "Tercera antinomia". En ella presenta el argumento de la libertas y el argumento del determinismo como excluyentes, pero siendo verdaderos los dos. La razón de esto se encuentra en que cada uno parte de intereses distintos. *Cfr.* Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Alfaguara, 1978, pp. 407-12. Ejemplos de la actualidad de esta distinción y su aplicación pueden encontrarse, en el caso de la filosofía de la ciencia e historia de la ciencia, en Thomas Kuhn, *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*,

Comenzaré mostrando el punto distintivo entre teoría de la historia e historiografía, en relación con la historia. Esta distinción nos permitirá ver las semejanzas entre las dos primeras y la importancia de distinguirlas. Después de esta delimitación, señalaré su relación de dependencia. Finalmente expondré un ejemplo de cada una.

1. Distinción general: historia (práctica) y teoría de la historia e historiografía (reflexión)

Atendiendo a la *actividad* que realizan la teoría de la historia y la historiografía, podemos distinguirla de la historia. Llamaremos a las dos primeras una actividad teórica, y a la historia, una actividad práctica. Estos nombres sólo son empleados en función de la distribución. Por actividad práctica entiendo todo lo que implica escribir libros de historia (desde la búsqueda en archivos hasta su redacción y defensa frente a la comunidad de historiadores). En cambio, la actividad teórica —teoría de la historia e historiografía— sólo se encarga de reflexionar sobre aquella actividad práctica que es la historia.

Esta distinción muestra que cada una de las actividades tiene que cumplirse en momentos distintos. La reflexión sólo podrá llevarse a cabo si ya existe la materia sobre la que se va a reflexionar: los libros de historia. Aunque la práctica —escribir libros de historia— será beneficiada por la reflexión que se haya hecho de prácticas anteriores.

trad. de Roberto Helier, México, FCE, 1982, pp. 40-55. O en el caso de la epistemología y la ética, en cuanto a la subjetividad y la objetividad, en Thomas Nagel, *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*, trad. Carlos Valdés, México, FCE, 1981, pp. 299-325. Por último, en cuanto a la filosofía de la mente, según las explicaciones de actos mentales de manera causal o intencional, en Donald Davidson, *Filosofía de la mente*, trad. Miguel Candel, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 1-63.

La reflexión está dirigida —en términos generales— a la validez de esos libros de historia. Entendemos por validez, aquellas afirmaciones que hacen los libros de historia con pretensiones de aceptación. Aquí radica el beneficio de la reflexión. La actividad práctica adquiere mayor rigor en cuanto a su validez, gracias a la exigencia que le impone la reflexión. Así, la reflexión formula interrogantes acerca de la posibilidad que tiene esta práctica para cumplir con tales pretensiones. Con esta distinción general, aparece la historia como una actividad práctica previa a la reflexión, pero también como una actividad práctica que no ha sido terminada completamente porque recibe nuevas exigencias de reflexión.

Por el momento sólo he distinguido a la historia, como actividad práctica que recibe una exigencia de la reflexión planteada por la teoría de la historia y la historiografía. Queda por distinguir el tipo de reflexión que cada una lleva a cabo.

2. Distinción particular entre teoría de la historia e historiografía

Considerando el *propósito* de la reflexión de la teoría de la historia, se puede decir que ésta pretende "fundamentar" a la historia, mientras que la historiografía, de acuerdo con su propósito, pretende "verificarla". Dicho con mayor precisión, busca cómo se pretendió verificar la historia en el momento en que se escribió. Ya se dicho que ambas reflexionan sobre la validez de la historia. Entonces, la primera quiere mostrar el fundamento o legitimidad que tiene la historia para afirmar con validez. Y a su vez, la historiografía quiere mostrar la manera en que se verifica la afirmación que hizo la historia.[3]

[3] Para la distinción entre fundamentación y verificación: *cfr.* Karl-Otto Apel, "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (Ensayo de una metacrítica del 'ra-

La distinción no se establece entre fundamentación y verificación, como si la teoría de la historia sólo fundamentara sin ocuparse de la verificación, y dejara esta tarea a la historiografía. La teoría de la historia tiene que ocuparse de la fundamentación y también de la verificación. La historiografía pretende reconstruir la manera en que se escribió la historia en una época, poniendo particular atención en cómo pretendió ser válida o cómo podía ser verificada.

Para poder fundamentar a la historia, la teoría de la historia tendría que responder al cuestionamiento que pone en duda, de la manera más amplia, el conocimiento histórico. Este cuestionamiento es conocido como los argumentos escépticos, que al no poder decir si algo es verdadero o falso, simplemente niega la posibilidad del conocimiento.[4] Por ejemplo, un argumento escéptico en el caso del conocimiento histórico sería que, si el pasado ya no existe, entonces no puede verificarse su conocimiento, y por consiguiente, no tiene sentido hablar de conocimiento del pasado.

Por su parte la historiografía, buscando reconstruir la manera en que se ha hecho la historia, tendría que responder a la pregunta ¿cómo pretendía ser válido este conocimiento histórico en particular? La verificación pretende responder a la pregunta que valida y falsea un conocimiento. Para que la historiografía reconstruya la manera de hacer historia, tiene que atender a la manera en que se pretende su verificación. Como dije en el apartado anterior, que la reflexión plantea cada vez mayor rigor a la historia, entonces por eso puedo sostener que las pretensiones de validez son dis-

cionalismo crítico')", trad. de Bernabé Navarro, en *Dianoia. Anuario de Filosofía*, 1975, año XXI, núm. 21.

4 Hay que advertir que la posición del escéptico es una tercera y previa a la que existe frente al decir si algo es verdad, porque ésta sólo permite dos opciones: creer que es verdadero o creer que es falso. El escéptico simplemente deja de creer o, dicho de otra manera, suspende su juicio. *Cfr.* Arthur Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge, 1965, p. 291, n. 3.

tintas a medida que pasa el tiempo. Y la historiografía señala este cambio. Por ejemplo, mediante ella, se mostrará la manera en que Ranke pretendía escribir una historia verdadera.

Si ahora consideramos la manera en que tiene que *proceder* la teoría de la historia para lograr esta fundamentación, encontraremos que está abocada a la historia que se hace en el presente. En cambio la historiografía, en cuanto a la manera en que tiene que proceder, está dedicada a la historia que se hizo en el pasado, su objeto de estudio está en el pasado y, por consiguiente, su mirada también.

La fundamentación que quiere alcanzar la teoría de la historia sólo puede lograrse en el ámbito de la necesidad.[5] Por necesidad entiendo una condición epistémica, de la cual el conocimiento, en tanto que conocimiento, no puede prescindir, ya que es una regla constitutiva del conocimiento. Como por ejemplo, en el juego de ajedrez, la regla que determina el movimiento de la torre es constitutiva del juego y quien no la cumple no está jugando dicho juego. El argumento con el que la teoría de la historia quiere fundamentar el conocimiento se sustenta en la necesidad. Este sustento consiste en que realmente las condiciones señaladas sean necesarias para que se pueda realizar el conocimiento histórico.

5 El que la fundamentación pueda dar argumentos de necesidad, queda enmarcada en la discusión, si es posible seguir manteniendo la distinción de lo analítico, como verdades universales y necesarias, y de lo sintético como verdades empíricas que siempre pueden ser falseadas. Aquí sigo la posición de Hilary Putnam, quien sostiene que puede seguirse manteniendo esta distinción, si por analítico sólo se entiende un centro de creencias (podrán ser refutadas o cambiar) que no se cuestionan en función de la práctica científica. Por tanto, empleo el concepto de necesidad como el peso que valida el argumento de la fundamentación, para mostrar las condiciones de posibilidad del conocimiento científico. El peso que lo valida es que no podrían negarse estas condiciones sin caer en contradicción, porque entonces no sería posible el conocimiento científico. Estas condiciones son las creencias compartidas que hacen posible la práctica científica. *Cfr.* Hilary Putnam, *Lo analítico y lo sintético*, trad. Martha Gorostiza, México, UNAM, 1983.

En este caso, las condiciones son las creencias que tiene que compartir todo aquel que tenga pretensiones de hacer historia. La fundamentación tiene que encontrar ese centro de creencias que permitan refutar al argumento escéptico, sosteniéndose en la necesidad de ser aceptado. Tendrá que ser aceptado porque el argumento muestra las condiciones indispensables (de acuerdo con un modelo que propone un tipo de historia ejemplar, esto se explicará más adelante) para que pueda existir la historia. La necesidad reside en que negar esas condiciones implicaría una contradicción, porque si se niegan las condiciones indispensables para que exista la historia, entonces también se niega la historia. El escéptico debe advertir que si no acepta contradicción el argumento tiene que aceptarse. El escéptico construye sus argumentos desde las teorías más actuales, y ahí tiene que encontrar su refutación quien quiera hacerlo. Por eso, el carácter necesario en que se sostiene el argumento sólo puede encontrarse en algo que los dos acepten de antemano. La teoría de la historia, con la pretensión de fundamentar, apuesta que sus últimas creencias son arbitrarias y pueden justificarse. Un ejemplo de esta refutación del argumento del escéptico (en el apartado de los ejemplos expondré con más claridad esto) podría encontrarse en que si él sostiene que no puede afirmarse el conocimiento del pasado, por qué entonces utiliza el lenguaje, cuyo uso implica suponer el pasado como previo conocimiento de lo que es el pasado mismo.

La reconstrucción, por parte de la historiografía, de las distintas verificaciones propuestas en la historia, sólo puede alcanzarse determinando la contingencia de la propuesta. La afirmación propuesta por la historia pertenece al momento y lugar en que fue pronunciada. Si la historia hace afirmaciones del pasado, mostrando las consecuencias de ese pasado en el futuro del pasado, entonces esas afirmaciones sólo pueden hacerse y verificarse si ya ocurrieron esas consecuencias.[6] Por lo tanto, la verificación

6 Con esto hago referencia a las características que mostró Arthur Danto con las "oraciones narrativas". Única manera en que la historia puede ex-

en el caso de la historia no puede ser ajena al momento en que fue hecha la afirmación. En el caso de la historiografía, la reconstrucción no sólo tiene que mostrar esta contingencia, sino también la que determina las pretensiones de validez a la que puede aspirar un historiador. Esto es, que su afirmación depende de la concepción de verdad que impere en la época. Por ejemplo, las afirmaciones de Ranke no pueden ser consideradas fuera de la física mecanicista y la filosofía idealista, ya sea que se le interprete a favor o en contra.

Por lo tanto, la teoría de la historia, dirigida hacia su propia presente, busca delimitar el ámbito de la historia en relación con las demás ciencias, en tanto que pretende ofrecerle una fundamentación que la legitime ante ellas, y que la distinga de la literatura como un conocimiento que no ofrece meras ficciones. Esta delimitación es una especie de frontera en donde el límite tendrá que extenderse en relación con las ciencias, pero estará bien marcado en relación con la literatura. Al construir esta delimitación, se ofrece un modelo de lo que debe ser la historia. Como este modelo es construido por medio de una confrontación con las ciencias y la literatura contemporáneas, ofrece un ideal de historia. De esta manera, la historia es exigida con mayor rigor por la teoría de la historia.

La historiografía está dirigida hacia el pasado, ofreciendo el conocimiento de cada una de las maneras en que la historia ha sido hecha como paradigma de la práctica histórica. Con paradigma quiero decir que cada una de las maneras en que la histo-

plicar los acontecimientos del pasado. La característica más general de estas oraciones narrativas es que hablan de dos acontecimientos por lo menos separados en el tiempo, en donde por medio del segundo se hace referencia al primero. El primer acontecimiento (pasado) puede explicarse porque el segundo acontecimiento (futuro del pasado) ya ocurrió y constituye la condición para poder afirmar que el primero es la causa del segundo. *Cfr.* Arthur Danto, *op. cit.*, p. 15. Del capítulo que cito aquí hay traducción en *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, trad. Eduardo Bustos, Barcelona, Paidós, 1989, p. 51.

ria ha sido realizada impone un modo de dirigirse a las fuentes, una manera de expresar sus afirmaciones y defenderlas ante la comunidad de historiadores, lo cual resulta ser una forma de pretensión de validez y de su posible verificación. En sí, cada paradigma es completo porque muestra una serie de compromisos de la comunidad de historiadores. Si estos compromisos cambian por exigencias de la teoría de la historia, la historiografía muestra una diversidad de paradigmas.[7]

Esta distinción, que muestra las características particulares entre teoría de la historia e historiografía, como sus propósitos y el proceso que tiene que seguir para obtenerlos, nos permite ver que cada una pertenece a ámbitos distintos. El argumento que desarrolla la teoría de la historia encuentra su sustento en la necesidad, y el de la historiografía, en la explicación. El primero pretende ser normativo, y el segundo sólo descriptivo.

3. Relación entre teoría de la historia e historiografía

Al moverse en dos ámbitos distintos, la teoría de la historia y la historiografía ofrecen diferentes aspectos de la historia. La explicación de la historiografía señala las condiciones en que fue hecha la afirmación de la historia. Las normas del modelo de la teoría de la historia señalan criterios de verificación de las pretensiones de la validez de la historia. Confundirlos sería tanto como pensar que una multiplicación hecha con una calculadora tendría que verificarse explicando los pasos que siguió para hacerla y no por medio de una prueba de dicha multiplicación.

Por lo anterior, la teoría de la historia se relaciona con la historiografía, como lo está con la historia, a la cual fundamenta. La historiografía es historia, en tanto que explica, y depende

7 Para el concepto de paradigma, *cfr.* Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de Agustín Contín, México, FCE, 1971, la "Posdata", 1969.

de la teoría de la historia. La historiografía, como la historia, es completa. Su relación de dependencia con la teoría de la historia no es de carencia, sino de descubrimiento y legitimación.

La teoría de la historia encuentra su objeto de la reflexión en la historiografía. Esta última presenta los paradigmas de la historia. Sin ella, la teoría de la historia correría el riesgo de distanciarse en una abstracción que nunca encontraría aplicación. El modelo que construye la teoría de la historias sólo resulta necesario en virtud de estos paradigmas. La teoría de la historia busca este modelo en el presente, porque en éste quiere fundamentar a la historia frente a las demás ciencias; pero esta fundamentación únicamente tendría sentido en relación con la práctica. La teoría de la historia no puede, pues, desconocer a la historiografía. La teoría de la historia mantiene una relación de dependencia con la historiografía, pero tampoco es una carencia, como no lo es en la relación entre historiografía y teoría de la historia. La teoría de la historia encuentra su completitud en su argumentación, por eso es que corre el riesgo de perder aplicación. El peso de esta argumentación se sostiene en dos tipos de relación: la que establece con la propia historia, que deberá aceptarla si quiere construirse en ciencia, porque este argumento muestra las condiciones de esta última; y con las ciencias, éstas deberán adaptarla porque muestra que la práctica de la historia mantiene las mismas creencias que la teoría de la historia.

Ahora bien, la conexión entre los paradigmas que presenta la historiografía sólo puede encontrarse en el modelo proporcionado por la teoría de la historia. Esos paradigmas constituyen constelaciones de compromisos de la comunidad de historiadores. Cada una de los paradigmas representa una constelación o un lenguaje propio. Como en el caso de la historia no puede pretender una relación basado en la observación de aquello que afirma, en tanto que el pasado ya no está ahí enfrente para ser constatado (podríamos preguntarnos si en alguna ciencia si lo está, pero no es asunto de esta exposición). Así, lo afirmado como la realidad del historiador no podrá encontrarse más que en el propio len-

guaje o constelación. Esto significa que la constelación constituye un mundo o una realidad. Para que pueda haber comunicación o conexión entre los paradigmas, tendría que ser posible traducirlos a un mismo lenguaje. Esta traducción es posible por medio del modelo que muestra un ideal de historia. Mediante diferencias y semejanzas con el modelo, puede traducirse un paradigma y ser comparados con otros. El modelo no es atemporal, pertenece al presente y podrá refutarse, mas por el momento es el único instrumento que permite esa traducción.[8] De esta manera, la teoría de la historia y la historiografía tienen otra relación de dependencia. La primera da la posibilidad de comparar esos paradigmas y la segunda muestra los paradigmas en su particularidad. De tal manera que no se podría lograr esa comparación sin la teoría de la historia, y ésta no encontraría el lugar de cada uno de los paradigmas sin la historiografía. Pero la primera relación ocurre dentro de la teoría de la historia y la segunda en la historiografía; tan sólo han de tomarse en cuenta una a la otra.

4. Ejemplos de teoría de la historia e historiografía

Con el apoyo de un símil podré explicar esta distinción y relación entre teoría de la historia e historiografía. En un principio, cuando hice la distinción entre ellas, aparecieron como un divorcio por incompatibilidad de caracteres. Al señalar la relación, aparecieron como un matrimonio que no se rompe, por la conveniencia que ofrece su unión.

8 Con esta tesis que sostiene la posibilidad de traducir los paradigmas desde un modelo, tomo posición en la discusión que se origina acerca de si es posible o no esta traducción. Comparto la idea de Hilary Putnam en *Razón, verdad e historia*, trad. de José Miguel Esteban Cloquell, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 118-24. Existe contestación de Kuhn: "Conmensurabilidad, comparabilidad, comunicabilidad", en *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*, trad. de José Romo Feito, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 95-135.

Mostraré esta relación y distinción con dos ejemplos. En el caso de la teoría de la historia sería la propuesta de Arthur Danto.[9] Como ejemplo de historiografía cabe mencionar a Hayden White.[10] No cito a estos autores, sólo expondré los elementos que ejemplifican mi desarrollo de la teoría de la historia y de la historiografía.

Danto ofrece una fundamentación de la historia puesto que refuta los argumentos de los escépticos. El autor responde a tres argumentos escépticos: el del significado, el de la referencia y el del valor de verdad que puede tener la historia. El argumento del significado dice que toda oración que afirma algo sobre el pasado, carece de sentido porque habla de algo que ya no existe, y esta forma de afirmación no puede ser verificada. A este argumento Danto contesta que el sentido de una oración no depende de su verificación. El sentido no radica en aquello de lo que habla, sino en la manera en que habla de aquello. Por eso una afirmación

9 Arthur Danto, *op. cit.* Advierto que no creo que toda fundamentación tenga que tener como núcleo la verdad (como es el caso de Danto), por eso he formulado la tarea de la fundamentación como la justificación de un centro de creencias o la legitimación de las pretensiones de validez. Un ejemplo de fundamentación que no tiene su núcleo en la verdad es el que hace Michel de Certeau. Él la fundamenta en la institución, que está construida por la comunidad de historiadores. Éstos comparten un código de honor y se encargan de su cumplimiento. Desde la institución está marcada la frontera entre las ciencias y lo que no lo es. No cabe la posibilidad de confusión porque la misma institución determina qué es historia y qué no lo es. La verificación para de Certeau no responde a criterios de verdad, sino de pertinencia; esto es, la importancia de intervenir en situaciones determinadas. Por eso, para él lo importante son el momento y el lugar en que algo se ha dicho. El objetivo de la historia es la política. Debe falsear los modelos que las creencias proponen en beneficio de la humanidad. Esa falsificación se realiza mostrando el pasado como lo no contemplado por el modelo. *Cfr.* Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, trad. de Jorge López Moctezuma, 2ª ed. trad. revisada, UIA-Departamento de Historia, 1993, cap. II.

10 Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. de Stella Mastrangelo, México, FCE, 1992.

que afirme algo sobre el pasado, tendrá sentido si entendemos la relación temporal y espacial que propone. Aquí tiene lugar el segundo argumento escéptico, acerca de la referencia, el cual sostiene que quizá no exista el pasado del que habla en la oración. Danto contesta a éste, mostrando que el uso del lenguaje implica suponer el pasado. Hay ciertas palabras que son huellas de algo que ocurrió en el pasado. El ejemplo que presenta es el de "cicatriz" que hace referencia a un acontecimiento que ocurrió en el pasado con el que existe una relación causal. Por último, respecto al argumento sobre el valor de verdad que puede tener la historia, el autor señala el hecho de que el historiador siempre distorsiona subjetivamente la realidad objetiva. El argumento dice que este es un hecho porque quien no tiene actitudes no es un ser humano, el historiador es un ser humano y por consiguiente no puede hacer afirmaciones sobre el pasado. Toda oración histórica, como consecuencia de factores personales, es una distorsión y no puede sostenerse como verdadera. A este argumento, Danto contesta que si es un hecho, entonces toda forma de verdad está sujeta a esta distorsión, de tal manera que la verdad consideraría tal distorsión como inherente a ella.[11] Con estas refutaciones de los argumentos escépticos, puede comprenderse que Danto fundamenta a la historia en la posibilidad de que el lenguaje sea el conocimiento del mundo. La historia, como cualquier ciencia, parte de un previo conocimiento del mundo, por participar ya del lenguaje. El escéptico comparte este preconocimiento porque comparte el lenguaje. La posibilidad de que el escéptico formule estos argumentos está en este preconocimiento. Danto sólo fundamenta el conocimiento histórico, no dice que siempre sea verdadero o falso, sino que gracias a este fundamento puede ser verdadero o falso un conocimiento.

La posibilidad de que la historia exprese su conocimiento, según él, sólo puede encontrarse en oraciones narrativas. Éstas pueden explicar, porque refieren dos acontecimientos por lo menos separa-

11 Arthur Danto, *op. cit.*, pp. 27-112.

dos en el tiempo y describen el primero. La relación que guardan estos acontecimientos es causal, en tanto que el cumplimiento del segundo es la condición para afirmar que el primero es la causa del segundo. La forma en que puede verificarse esta oración narrativa es en cuanto al contenido y a su forma. En relación con su forma, puede verificarse como un argumento causal, cuando el historiador se ubica en el futuro de estos dos acontecimientos. Con respecto al contenido, puede verificarse por medio de las fuentes que corroboran los datos empleados.[12]

Hayden White reconstruye las maneras en que se ha hecho la historia en el siglo XIX. Muestra sus obras: Michelet, Ranke, Tocqueville y Burckhardt. Y no podría dejar de mostrar la constelación en la que aparecen estas obras: los filósofos de la historia como Hegel, Marx, Nietzsche y Croce. La atención en la verificación puede verse en lo que él considera la pretensión de una representación realista por medio de los modos en que traman sus relatos los historiadores. Esta reconstrucción no puede carecer de un modelo, que él mismo construye, en donde marca una frontera con los límites más cercanos a la literatura y más lejanos con la ciencia.

Una cita de *Metahistoria* —en donde el propio White explica sus propósitos— mostrará su interés por reconstruir la concepción de verificación y delimitarla en la época en que esta historia fue hecha:

> Me parecería que cualquier intento de presentar una historia de la *escritura* histórica en el siglo XIX tenía que empezar con una consideración de los *documentos primarios* que conciernen a tal tema, que eran los *escritos realmente producidos por parte de los historiadores y los filósofos de la historia*, y que se ajustaban al canon de los clásicos reconocidos del pensamiento sobre la historia del siglo XIX. Puesto que primero había decidido abordar la escritura histórica *como discurso escrito*, puesto que ésta era la forma manifiesta en la cual este

12 *Ibid.*, pp. 112-43 (hay trad. al español de este cap. en *op. cit.*, pp. 53-155).

canon se mostraba a sí mismo a la percepción, sentí que necesitaba una teoría acerca del discurso escrito, que me permitiera problematizar la idea —lanzada a la circulación por los historiadores— de que la historia aspiraba a nada más que decir la verdad acerca del pasado, *toda* la verdad si fuera posible, y *nada más* que la verdad al menos [...] La noción del *tipo de verdad* producto de la investigación histórica, sin embargo, resultaba problemática. Durante el siglo XIX los historiadores, en su deseo de ser objetivos, científicos, o al menos "realistas", habían tendido a definir la escritura histórica en oposición a la "novela", al "romance" o, en términos más generales, a la "narrativa".[13]

5. Epílogo

Las relaciones y distinciones que he expuesto encuentran su sustento en un análisis de los propósitos, actividades y procedimientos. Por ello, no tendrá sentido enunciar una conclusión, puesto que el resultado se ha venido tejiendo paso a paso. De acuerdo con los distintos aspectos analizados, han ido revelándose distintas formas de relación y distinción. La validez de lo aquí afirmado depende de los argumentos ofrecidos en cada uno de estos pasos.

Historia y grafía, núm. 6, 1996.

13 Hayden White, "Respuesta a las cuatro preguntas del profesor Chartier", trad. de Alejandro Pescador, en *Historia y Grafía*, núm. 4, año 2, 1995, pp. 324-5.

Condición de subalternidad, condición post moderna y saber histórico. ¿Hacia una nueva forma de escritura de la historia?

Guillermo Zermeño Padilla
El Colegio de México

Para Pilar.

En este ensayo* me propongo mostrar la pertinencia y relevancia que podría tener en nuestro medio la corriente historiográfica surgida en torno al proyecto editorial denominado *Subaltern Studies*. En particular, en cuanto a las formas de enfrentar algunas de las dificultades por las que atraviesa la historia social, pero que, en esencia, refieren a la condición general de la historiografía en la actualidad.

Los comentarios y reflexiones que aquí se vierten están inspirados en algunas lecturas de los trabajos de los historiadores agrupados en *Subaltern Studies*. Al mismo tiempo quisiera interpretarlos como una manera de reforzar trabajos que ya se han presentado en revistas como *Historia y Grafía* en relación con lo que se conoce como "nueva historia cultural".

* Quiero agradecer a Luis Aboites y Alfonso Mendiola quienes con sus comentarios y sus sugerencias enriquecieron este ensayo en diversos momentos de su redacción. Agradezco también, de manera especial, a John Kraniauskas por aquellos días en Londres cuando estas ideas y este Expediente fueron tomando forma.

El resultado de estas lecturas y estas reflexiones intenta también contribuir a una discusión en marcha sobre el estatuto y las posibilidades de la historiografía en el mundo contemporáneo (incluido por supuesto México), aceptando los riesgos y dificultades que esto supone. Lo anterior sólo muestra la necesidad de multiplicar los foros académicos para intentar salvar algunos de los dilemas con los que se suele trabajar. Por ejemplo, el de la contraposición existente entre teoría y empiria, que divide a los "teóricos" de los historiadores de fuentes, a antropólogos de historiadores, etcétera. Separaciones en muchos casos artificiales, que sólo tienden a empobrecer los campos del saber histórico y social. En este sentido *Subaltern Studies* es un buen ejemplo de lo que se puede avanzar cuando se decide pisar, no el terreno acostumbrado, sino el de la paradoja.

Para dar una idea del significado de esta corriente historiográfica, quisiera concentrarme en tres puntos: en primer lugar intentaré situar el lugar teórico-político en el que se inscribe este proyecto, para enseguida hacer lo mismo con el lugar crítico-estratégico, subrayando su significado no sólo político sino historiográfico; finalmente, delinearé dos de sus implicaciones metodológicas para la manera de escribir la historia. Los tres puntos están interrelacionados, pero se pueden destacar dos grandes temas: primero, el del desarrollo de una alternativa para la superación de una ciencia de la historia que funciona como "ideología", es decir, que no cumple con su cometido de dar cabalmente cuenta de lo que sucede en el tiempo; segundo, a partir de su planteamiento crítico, la pregunta clave sería la de analizar si este modelo representa una alternativa viable y legítima para la historia.

Lo que de manera sustancial está en juego en *Subaltern Studies* —aun cuando su referente sea la región sur de Asia— es el análisis de *la forma-escritura-de-la-historia* en la modernidad; no a la manara de Hayden White en su *Metahistoria*, sino a partir del desplazamiento del principio de enunciación o eje de la observación del pasado, de las élites a los subalternos. Dentro de este eje

cabe hacer otra distinción: no se trata simplemente de cubrir "olvidos" historiográficos (lo que genéricamente puede englobarse en lo que se conoce como "historias desde abajo"), sino se exige dar un paso más: el de la rectificación de un núcleo epistemológico que, por su misma naturaleza, no puede explicar aquella zona de sombras o contraparte de aquélla supuestamente iluminada. Ese lugar "fantasmal" al que Michel de Certeau se refiere cuando habla del consumidor en términos del "hombre sin atributos",[1] es aplicable a la óptica desarrollada por esta historiografía en su intento de dar cuenta de lo que carece o le falta al discurso occidental moderno para ser "completo".

Lo central es la discusión en torno a la forma de escribir la historia específica de la modernidad; también la posibilidad de su trastocamiento por medio de la inversión de los términos élites/subalternos de la observación historiográfica. Es necesario analizar si se pueden traspasar con éxito los límites o bordes que circunscriben, ideológicamente, al pensamiento histórico moderno, a fin de volverlo a pensar desde lo que le falta, para iluminarlo de nuevo.

En el proyecto subalternista, como estudiaremos, los tiempos políticos particulares no son lo definitivo para establecer diferencias (p. ej., México no es India) y justificar la indiferencia ante estas propuestas. Más bien se plantea como un espacio de encuentros entre iguales para enfrentar y dilucidar lo que significan la modernidad y su historiografía. Ésta sería la única posibilidad para su comparación asumidas sus diferencias. Elegir la "subalternidad" es, en ese sentido, una opción para entender la función crítica del discurso histórico en una época de "postmodernidad".

1 Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de Hacer*, tr. Alejandro Pescador, México, ITESO/UIA/CEMCA, 1996, p. LV. La idea de ese "resto" inmenso de la experiencia humana, no domesticado ni simbolizado dentro del lenguaje, está presente a lo largo de este trabajo en discusión con Foucault y Bourdieu, pasando por Kant, entre otros. Véanse pp. 57-8 y en especial el capítulo V "Artes de la teoría".

Una última anotación introductoria. Los prefijos (sub) alternos y (post) modernos refieren no a una esencia, sino a un estadio en permanente tránsito, es decir, lo contrario a pensar la posibilidad de fijar hechos acabados de una vez por todas. A esta concepción subyace, en todo caso, una especie de ontología ciega incapaz de auto observación. *Sub* y *post* sólo intentan dejar ver la concordancia con las paradojas no resueltas en la época.

I. Rectificando la historia nacional, releyendo la construcción del estado-nación

Este libro es más que un libro: es yo mismo. Por eso os pertenece [...]
Toda la diversidad de nuestros trabajos germinó desde una misma raíz viva: el sentimiento de la Francia y la idea de la Patria.
Recibid pues este libro del Pueblo porque él es vos y él es yo. [...]
Ha salido de mi experiencia, mucho más que de mi estudio. [...]
Para conocer la vida del pueblo, sus trabajos, sus sufrimientos, me bastaba con interrogar mis recuerdos.

Michelet (1846)[2]

Saurabh Dube tiene razón cuando afirma que *Subaltern Studies* no sólo es una forma específica de escritura de la historia y de crítica cultural en India; es también parte integrante de movimientos transnacionales más amplios interesados en desarrollar un "estilo académico" con respecto a "las maneras de escribir la historia".[3]

2 Jules Michelet, *El Pueblo*, tr. Odile Guilpain, México, UNAM/FCE, 1991, p. 7. Éstas son algunas de las palabras de Michelet dedicadas a su amigo Edgar Quinet.

3 Estoy en deuda con Saurabh Dube en su introducción crítica al tema y por hacerme partícipe de algunas "intimidades" de este proyecto. Como se advertirá, su artículo ha sido una excelente guía para sortear y atisbar algunas de las cuestiones complejas de esta propuesta. Me refiero a su ensayo

Una de sus particularidades es la reflexión en torno a la nación no separable de sus formas de representación histórica. Se examina a la nación desde el oficio de la historia, ocupada en descifrar acciones temporalizadas. Pero la nación vista desde la subalternidad,[4] ese "pueblo" aludido por Michelet. Desde luego, para no caer en las variaciones respecto al mismo tema (la nación moderna) se exige el trabajo de la historia, más en particular del etnohistoriador. Sin embargo, esta consideración no ahorra mencionar uno de los retos mayores que enfrenta esta propuesta: ¿cómo no dejar de ser modernos sin renunciar al punto de vista de la subalternidad? o ¿cómo evitar caer en otra clase de ontología discursiva (de tema subalternista) que la conduciría a su propia autonulificación?

Para explicar mejor la problemática en que se inscribe el colectivo de *Subaltern Studies*, me parece muy sugerente la lectura

"Historia desde abajo en India", tr. Germán Franco Toriz, en *Estudios de Asia y África* 103, El Colegio de México, mayo-agosto, 1997, p. 217. El mismo autor ha preparado una antología sobre el mismo tema, "Pasados poscoloniales", que se encuentra en prensa.

4 Ranajit Guha, fundador de "Estudios de la Subalternidad", utiliza indistintamente como sinónimos los términos "pueblo" y "clases subalternas". En contraste con el término "élites", las "clases subalternas" equivaldrían demográficamente a ese "resto" mencionado por M. de Certeau. Le correspondería al historiador, propiamente, introducir mayores precisiones semánticas al término con base al tipo de "evidencias" con las que trabaje. R. Guha, "Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India", en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, comps., *Debates post coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, La Paz, Bolivia, Historias/SEPHIS/Aruwiyiri, 1997, pp. 31-2. Debo mencionar que este trabajo es la primera antología que se presenta al mundo de habla española sobre este enfoque de la subalternidad. Habría que destacar el gran cuidado y esmero con el que sus compiladoras la han introducido y han realizado el trabajo de traducción en equipo. Agradezco también a Esther Aillón quien me facilitó muy oportunamente un ejemplar.

del ensayo de Roger Chartier acerca de los "orígenes culturales de la Revolución Francesa".[5]

De acuerdo con Habermas,[6] nos dice Chartier, en la segunda mitad del siglo XVIII aparece una esfera pública política "burguesa", es decir, un ámbito de opinión independiente de las dos máximas autoridades de entonces: la del Monarca y la de la Iglesia. Pero, y esto es fundamental, se trata de una "esfera" que no pertenece tampoco a la Corte ni al pueblo. Y, tercer elemento, que ocurre fundamentalmente en el campo de la crítica literaria y de las artes. En torno a esta actividad, las personas privadas podrán hacer libre uso público de sus razonamientos. Preparan una "publicidad privada" que acarrea tanto la intimidad familiar como las relaciones mercantiles. La importancia de esta nueva práctica radica en que se realiza en un marco igualitario ante la ley que suprime privilegios y divisiones estamentales; de modo que, en teoría, no conoce límite alguno, salvo el que sus participantes se autoimpongan.

Para un investigador de la cultura y de la sociedad que surge de la proclamación de estos estatutos uno de los problemas que enfrentará es puntualizar la manera como esa sociedad experimenta dichos límites. Teóricamente enmarcados no por lo que ordenan Dios y el Rey (las "creencias" se transforman dentro de esta nueva esfera en "opiniones") sino por otra clase de ordenamientos y necesidades. Frente a esta experiencia, teóricamente los marcos de referencia tradicionales que dan sentido a las acciones (las reglas religiosas y las reglas de estratificación, p. ej.) se derrumban.

La elaboración del juicio adquiere autonomía al establecer al público como el tribunal, frente al cual incluso las autoridades

5 Roger Chartier, "Espacio público y opinión pública", en *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa* (tr. Beatriz Lonné), Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 35-50.

6 Para profundizar en estas ideas habría que acercarse al texto de Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (versión castellana de Antoni Domenech), Madrid, Gustavo Gili, 1981.

tradicionales tendrán que exhibirse o exponerse. Nada está garantizado de antemano. Se trata de un modelo cuya "bondad" y legitimidad depende de la forma como se desenvuelva en la praxis. Entre el proyecto de nación republicana y democrática, extraída de esa experiencia originaria y su concreción, se desarrollan las formas en que las diversas fuerzas sociales lo experimenten y lo vivan.

Como lo demuestra el estudio de Habermas, es el proyecto de una élite "burguesa" en el cual, desde el origen, se identifican aspectos problemáticos. Aunque supone la ampliación de la "crítica" con la circulación de ideas por medio de impresos y obras de arte, tiene una limitación o mecanismo de exclusión. Por una parte, la prensa y los órganos de difusión le permiten trascender la proximidad física de la comunicación y así elevarla a un rango mayor de generalidad y representatividad. Pero, por otra, dadas las condiciones del lenguaje escrito y su contenido, el mensaje por sí mismo no es patrimonio de toda la sociedad, porque no todos saben leer y escribir o no todos pertenecen a esa "esfera", ni piensan de acuerdo con ella.

Una de las consecuencias de esta limitación derivó en el debate político relacionado con la representación política y la representatividad de las opiniones emitidas. ¿Con qué medidas se podrán reconocer? o ¿cómo hacerlas presentes o evidentes para todos? El pueblo fue el principal *ausente* en el origen de esta nueva publicidad, debido a su incapacidad de "discursividad". ¿Cómo entender entonces las sucesivas y reiteradas campañas para alfabetizarlo, moralizarlo y educarlo? Sus objetivos, capacitarlo para tomar parte activa en la vida pública; o dicho de otro modo, convertirlo en lo que sólo formalmente era, en ciudadanos.

Mientras se realizaba este proceso "civilizatorio" (o de hacer llegar a las masas a la mayoría de edad), ese "ausente" en proceso de ser (hacerse presente) tenía que adquirir "presencia" en voz de sus tutores autorizados, para tener representatividad en el foro público; pero al mismo tiempo, como condición para que los mismos "tutores" obtuvieran legitimidad frente a sus "realmente"

iguales. Kant observó el problema implicado en relación con la distancia existente entre lo formal y lo real, lo legal y lo social, entre el nivel de las representaciones y el de las prácticas; un problema incubado a fin de cuentas en el mismo parto originario de la sociedad moderna. El enigma era cómo sería posible fundar y desarrollar ese ámbito que, hasta ese momento, se circunscribía al campo de la circulación de las mercancías y de las ideas; y, socialmente, se cumplía sólo de manera restringida. Para Kant uno de los principios reguladores mentales era el de que todos los "implicados" en esta nueva legalidad debían someterse a un único tribunal: el de la razón; es decir, tenían que aprender a "pensar" sin recurrir a la imitación o a los estereotipos mentales y sociales acostumbrados. Olvidar las viejas prescripciones y mandatos era uno de los requerimientos para poder autoconstituirse como sujetos modernos.

Esta fórmula es parte de la representación ideal del ciudadano moderno. Sin embargo, el mismo Kant advirtió que, en términos sociológicos, la cuestión no era nada simple. Frente al imperativo de la razón reconoce que en la formación del juicio intervenía también ese mundo de "prejuicios", de hábitos y costumbres heredadas. Así, por ejemplo, Chartier destaca cómo los mismos "filósofos" de las Luces no pudieron pensar (imaginar, representarse) al pueblo al margen de los pre-juicios propios del "antiguo régimen". Sin éstos no se entendería la necesidad que experimentaron de educar, ilustrar, legislar, normar, moralizar, decretar, etcétera; esperando que, mediante ese tipo de acciones práctico-discursivas, el conjunto social (nacional, pero también aquellas otras regiones englobadas en la expansión colonial) llegara progresivamente a la edad de la razón o mayoría de edad. No quiere decir que estos lineamientos se convinieran sin el desarrollo de su contraparte. Herder o la "condena romántica de la *Aufklärung*"[7]

7 Véase "La condena romántica de la Aufklärung", en Vicenzo Ferrone y Daniel Roche, "Historia e historiografía de la Ilustración", en *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 429-36.

puso las bases para al desarrollo de la idea de lo nacional "a partir del 'descubrimiento' de lo *folk* 'generando, historias de las costumbres y tradiciones del pueblo'".[8]

De acuerdo con lo anterior, la verdad del modelo ilustrado no era una función del modelo en sí, sino del futuro. La formulación de su veracidad se realizaría mediante la contrastación de las formas legales establecidas con sus aplicaciones; sería el resultado de comparar la distancia o cercanía entre su representación y sus prácticas. Se trata de diseñar una manera de acortar esas distancias, en la medida en que la representación o el ideal y sus prácticas nunca se encuentran del todo. En este sentido el establecimiento de las sociedades modernas no puede ocultar su carácter utópico. En la espera del juicio final o definitorio del curso de acción progresiva habrá manifestaciones de optimismo o de escepticismo, o sentimientos de quienes experimentan un temor fundado o una vana esperanza nunca satisfecha del todo.

Para enfrentar el problema de la representación, Kant distingue entre el "uso público de la razón" y el "uso privado de la razón". Este último es el propio de los deberes y funciones ordinarios, por lo cual muestra, en esencia, intereses particulares, pero es el que asegura la amalgama social, aunque por sus funciones no vea más allá de sí mismo. En cambio, el primero corresponde a la universalidad, a la humanidad entera, reunida en este proyecto: pertenece a los individuos independientemente de su condición social, laboral, institucional o pertenencias familiares, tribales o nacionales. Este rango de ciudadanía y su representación no dispone de un rostro definido; tenerlo sería dejar al descubierto un cierto tipo de particularismo. Por ello, este espacio público se constituye bajo el principio de la igualdad, de la libertad y de la legalidad, que niega por definición cualquier tipo de diferencias.

8 En S. Dube, *op. cit.*, p. 218. En referencia a un comentario de Peter Burke sobre "Historia popular o historia total", en Raphael Samuel, ed., *Historia popular y teoría socialista*, tr. Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica Grijalbo, 1984, pp. 71-7.

Lo que observamos es el surgimiento de la idea de ciudadano en sentido moderno; acompañado por una doble lógica que transita o se desdobla entre lo local y lo global, entre lo individual y lo social, para finalmente expresarse como un singular-colectivo bajo el concepto de humanidad. Y la unidad de las diferencias sólo existe a nivel de la representación. Y ésta a su vez sólo se manifiesta por medio de la circulación de los impresos, de la opinión pública, porque es en ese lugar donde se realiza básicamente el uso público de la razón mediante el cual se constituye un nuevo público de carácter cosmopolita.

Kant piensa en el modelo que se transfiere de la república de los letrados (dominado por el desinterés, la igualdad de condiciones y la imparcialidad) al de la república universal y que, en esencia, se realiza por el desarrollo de los medios de comunicación social: la prensa y toda clase de impresos. Entre éstos, se debe incluir —como impreso que es— el surgimiento y desarrollo de la historiografía moderna. De acuerdo a lo anterior, el historiador tendrá que aprender a desarrollar un tipo de discursividad que, debido a su pretensión de validez universal o de veracidad (de ser representativa del conjunto), hable, no a título individual, sino en nombre de la totalidad (cuando se trate de "lo nacional"); y, en consecuencia, deberá incluir a ese gran "ausente" o tercero excluido: "el pueblo".

El gran problema de la representatividad y legitimidad en la historiografía moderna consiste en el hecho de que el historiador, al traspasar el umbral de los intereses particulares (buscar ser "objetivo") para dar cuenta del todo social (las historias universales o generales son prototípicas de este esfuerzo), procede yendo de un lugar social definido (una profesión, una institución, una nación) a otro no-lugar (indeterminado, se le denominará "neutro" o "lugar" de los universales). Este paso se realiza en la escritura moderna de la historia mediante un artificio, el de borrar (ocultar) el lugar de procedencia del discurso con el fin de producir el efecto de hacer como si se hablara desde ese "lugar" que es de todos y es de nadie, la Historia ("lugar" privilegiado del reconoci-

miento mutuo o de la identidad que borra todas las diferencias). Como dice de Certeau: se hace como que se habla a nombre de todos, en especial de los "ausentes". Con ello aparece la figura del historiador como pontífice.[9]

Lo que la crítica historiográfica contemporánea ha mostrado es que esa "sociedad civil universal", aparecida en esos impresos que son los libros de historia, tiene sólo un carácter virtual y adolece generalmente de parcialidad. Se alimenta, al igual que los textos jurídicos modernos, del deseo, de la esperanza de ser parte de un progreso y de una revolución en marcha, cuyo límite último radica en el futuro no acontecido y por tanto no conocido. Para la historiografía "subalternista" como para la "postmoderna", la cuestión es que ese futuro ya está aquí. Dicho de otra manera, se ha hecho presente, y por lo tanto, es sujeto de evaluación y valoración.

El otro gran problema que enfrenta este modelo ha sido el de cómo convertir a ese "pueblo" en "público" Tanto más cuando a lo largo de estos años no ceden los prejuicios alimentados por los mismos "ilustrados": "pueblo" como sinónimo de multitud enceguecida, pasional, ruidosa, caprichosa e irracional, infantil, necesitada de protección. Chartier añade: hay una paradoja en que este "pueblo", representado en los diccionarios autorizados, no es sino el negativo de lo Público. Bajo el lastre de estas imágenes, el "pueblo" ha tenido que esperar su momento para regresar a la historiografía como sujeto político activo en su calidad originaria de subalternidad. Así pareciera que se extiende la modernidad como una especie deontología o reiteración de una aporía sin salida aunque, legitimada bajo el principio de la esperanza de un futuro-mejor-para-todos. Pero anterior a su cumplimiento, de ahí su carácter utópico, esa unidad y realización se

9 Para la ampliación de esta idea uno de los análisis más sugerentes es el de Michel de Certeau, "La historia, ciencia y ficción ", en *Historia y psicoanálisis*, tr. Alfonso Mendiola Mejía, México, ULA/ITESO, 1995, pp. 51-75.

hace presente a nivel de las representaciones discursivas, es decir, en la escritura hecha por los historiadores.

Ahora bien, actualmente hay un elemento más que viene a añadir un grado mayor de complejización en cuanto a la formación de esa opinión pública "historiográfica" en el mundo moderno: la expansión de los medios de comunicación masivos. Ese público perfilado en la ilustración kantiana ya no se forma a partir exclusivamente de la producción de impresos, sino cada vez de modo más predominante por medio de comunicaciones electrónicas y audiovisuales. Esta ampliación y profundización de los medios de comunicación ha permitido que sólo hasta recientemente la "sociedad moderna" disponga, como señala Luhmann, de una teoría de la comunicación que incluye no sólo a los impresos —y en este caso, a los textos producidos por los historiadores.[10]

Es en ese punto, a mi juicio, donde se inscribe la querella de la historiografía de la subalternidad como una forma de veredicto sobre ese futuro ya acontecido de la modernidad, a la vez que proyecto de otra discursividad posible. Como un juicio realizado a partir de ese futuro del pasado "ilustrado"; centrado, sobre todo, en torno al carácter y alcance de la representatividad de "lo popular" en la historiografía moderna. Cuestionamiento que lleva a la revisión de la forma de su escritura de la historia.[11]

10 Véase Niklas Luhmann, "The form of writing" en *Stanford Literature Review*, vol. 91, primavera de 1992, pp. 25-6. (Agradezco a John K. haber puesto a mi disposición este material.) También para una mayor ampliación y explicación de esta discusión se puede ver, Alfonso Mendiola y Guillermo Zermeño, "Hacia una metodología del discurso histórico", en Jesús Galindo Cáceres (coord.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México, Addison/Wesley/Longman/CNCA, 1998, pp. 165-206. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, es el título del texto ya clásico de Jean-François Lyotard, Madrid, Cátedra, 6ª ed., 1998.

11 En esta dirección Jacques Ranciere, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, tr. Viviana Claudia Ackernan, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1993, ha realizado el desmontaje de la "nueva historia" de Fevbre-Braudel, al mostrar los desplazamientos discursivos de historias centradas en individuos a las masas o fuerzas impersonales, como el clima, el mar…

II. Historiografía de la subalternidad y condición postmoderna

Con las palabras "historia y sociedad" del subtítulo se intenta dar forma abreviada a todo lo que implica la condición subalterna. Como tal, no hay nada en los aspectos espirituales y materiales de esa condición, pasados y presentes, que no nos interese.

Ranajit Guha (1982)[12]

El proyecto *Estudios de la Subalternidad. Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática* comienza a difundirse en 1982, con el propósito de compensar una perspectiva historiográfica que había privilegiado el papel de las élites en la construcción de la nación y que, dentro de una perspectiva marcadamente nacionalista, se apropiaba la representación indistinta de "lo popular". En cierto modo con razón: no hay observación historiográfica que no parta de una distinción. No hay una historiografía de élite que no presuponga al pueblo o a las masas. El problema radicaría, de acuerdo con una epistemología constructivista, en no reconocer que la operación misma de la distinción no es observable. Constituye "el punto ciego que se presupone en cada observación del pasado". En el acto de observar el que queda excluido es uno mismo. Lo que observe depende de las distinciones. Por lo cual lo que existe es una realidad observada. El referente no existe independientemente del observador.[13] A partir de esta consideración el término compensar puede significar corregir el grado de error o distorsión que provoca una determinada visión; en este caso, la del discur-

12 Ranajit Guha, "Prefacio a los Estudios de la Subalternidad. Escritos sobre la Historia y Sociedad Surasiática", en Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, comps., *op. cit.*, p. 23.

13 Véase A. Mendiola, G. Zermeño, *op. cit.*, p. 191.

so político nacionalista que cree observar indistintamente ambas partes de la observación.

Habría similitudes, pero también diferencias con el proyecto francés de los *Annales*, surgido en la década de los treinta en Francia. Ambos se agrupan alrededor de una publicación y desarrollan un sentido de crítica al interior de la tradición historiográfica. Lo que los separa es la noción de totalidad histórica. Ambos se insertan en el desarrollo de una nueva historia política sin dejar fuera la cultura, la economía y lo social. En su momento, los *Annales* significó una renovación profunda con respecto a la historiografía heredada del siglo XIX. Medio siglo después, el proyecto de la subalternidad viene a radicalizar y llevar hasta el límite la posibilidad de tener una visión legítima de una historia desde la otra orilla, es decir, desde el tercero excluido de la observación histórica moderna: el pueblo, los subalternos.

Ésta es una preocupación teórica y epistemológica central que acompaña a la aventura intelectual historiográfica. ¿Hasta dónde es posible informar de manera legítima, por medio del acto de escribir, una determinada totalidad social? No obstante que este colectivo ha concentrado sus estudios en una región histórico-geográfica (la región del sur de Asia), su identidad no proviene de alguna marca institucional o de nacionalidad en particular, sino de una preocupación: cómo llevar a buen término el proyecto cosmopolita de Kant, pero en una época de "postmodernidad".

Un primer modo de acercarse al término "postmodernidad" es verlo como un estado de ánimo (la modernidad es productora de múltiples sentimientos frente a ese deseo de "futuro", del cual pende); en el caso de este proyecto, de un sentimiento de "desilusión". En efecto, *Estudios de la subalternidad* obedece a un contexto político específico: el de la década de los setenta en la India. El historiador Ranajit Guha, inspirador y editor de los primeros seis números de *Subaltern Studies*, explica su origen en la "desilusión" de los "Midnight's Children" (en alusión a la novela de Salman Rushdie).[14]

14 "Born to citizenship in a sovereign republic, they had their nationhood with all its promise already constituted for them. It was a promise that

En un texto más reciente, Guha reitera:

> Nuestro proyecto pertenece a nuestro tiempo. Debuta en una época de turbulencia, desánimo y perplejidad marcado por las dificultades que enfrenta el nuevo estado-nación de India, por agudos disturbios civiles que amenazan ocasionalmente con desgarrarla, por una ansiedad común en la cual la frustración de los "Midnight's Children" nacidos con la independencia se mezcla con la desilusión de las generaciones adultas para producir un descontento explosivo [...][15]

En 1981 un grupo de jóvenes historiadores deciden reunirse con Guha; historiador de la Universidad de Sussex, Inglaterra. A todos los vincula el interés por el estudio del subcontinente asiático. Esa crisis de los setenta en la India originó, nos cuenta Dube, historiador de una generación posterior, el debate acerca del lugar que "los movimientos de campesinos, obreros y grupos tribales ocuparon dentro del movimiento nacionalista indio".[16] Con una particularidad, la de interesarse no tanto por rescatar del olvido a los subalternos en sí, sino por otro de mayor trascendencia, el de la falta de atención a las "formas constitutivas de cultura y conciencia" de los subalternos. Con la elección de ese lugar se inicia el proceso de búsqueda de la superación de ese punto débil de la historiografía denomina-

relied on the nation-state for its fulfillment. Since that failed to materialize even two decades after Britain's retreat from South Asia, the despair that seized the younger generation in the 1970s could truly be ascribed to a disillusionment of hope". R. Guha, "Introduction", *A Subaltern Studies Reader*, 1986-1995, R. Guha, ed., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p. XII.

15 R. Guha, "*Subaltern Studies*: projects for our time and their convergence". Mecanuscrito inédito, p. 2 (tuvimos acceso a este texto gracias a la gentileza de John Beverley y José Rabasa).

16 S. Dube, *op. cit.*, p. 224.

da como "historia desde abajo", enfocada principalmente a la historiografía de la India.[17]

Con mucha razón Dube sitúa su revisión crítica de *Subaltern Studies* dentro de la tradición de "la historia desde abajo" surgida en la década de los sesenta, como una alternativa a la historiografía de dentro y de fuera de las instituciones académicas. Es una corriente que, como sabemos, llegó a tener gran impacto (en especial la obra de ese notable historiador que fue E. P. Thompson) a nivel internacional.[18] Conocida también como "historia popular", generó debates muy conocidos en torno al "culturalismo" y, en cierto modo, encontró a su manera una forma de democratizar la historia" al sacar el saber histórico del ámbito estrictamente académico y abrirse, por ejemplo, al estudio de las relaciones de género.[19] Tenemos así la conjunción de un contexto político particular y la referencia a un tipo de historiografía.

¿Qué recogen de esa tradición? Principalmente la preocupación de indagar el modo de trasponer una visión en la que los grupos subordinados (mujeres, grupos étnicos, trabajadores, niños...) aparecen como "objetos privados de conciencia y víctimas pasivas de la historia". Una visión histórica en la que supuestamente sólo hay vencidos y vencedores.

Siguiendo en buena medida a Thompson, el reto consistía en encontrar el modo para descubrir "a los grupos subordinados *como agentes conscientes de la historia*, que moldearon y fueron moldeados por los proceso sociales, que vivieron e hicieron el pasado". Por esa razón, tuvieron que prestar una atención cada vez mayor a las "formas de cultura y conciencia" de los grupos

17 Esta iniciativa no es exclusiva de la India. De hecho, coincide con otras similares que emergieron a partir de la década de los sesenta en Estados Unidos: son conocidos los trabajos de historiadores como Howard Zinn, Eugene Genovese, Staughton Lynd y otros; o, para el caso mexicano, la corriente postrevisionista de la Revolución Mexicana en la década de los ochenta.

18 S. Dube, *op. cit.*, p. 219.

19 Este proyecto se articuló en torno a la revista *History Workshop*.

subordinados. De manera que los términos cultura, conciencia y experiencia se convirtieron en tres nociones heurísticas clave en el intento por recuperar no sólo aspectos temáticos (como la economía, la política) sino también "las actitudes, ideologías y sistemas de opinión" de los subalternos, es decir, "la cultura que moldea esa condición".[20] Tal es el programa inicial en espera de enfocar adecuadamente el estudio (tradicionalmente "distorsionador") y la investigación histórica de esos sectores olvidados por la historiografía oficial de corte elitista.

Se podría suscribir, por tanto, que la dimensión crítica del proyecto "subalternista" tenía en su origen un doble frente: el colonialismo británico y el nacionalismo indio. Lo que pretendían sus trabajos era básicamente deconstruir la noción ilustrada de sujeto, al intentar restituir a los "subalternos" (por cuestiones de clase, casta, edad, género, ocupación...) "su condición de sujetos, plurales y descentrados, que habitan de un modo territorial la espesura histórica de la India". Para el historiador, empero, hay una cuestión problemática central: el hecho de que "...sobre su administración y control se instituyó buena parte del legado documental y del aparato estatal del país". De modo que dicha estrategia ejercía su derecho de crítica al cuestionar la hegemonía colonial en el campo de la discursividad, al confrontarla con el punto de vista "de una sociedad civil abigarrada —la sociedad subalterna—" siempre "heterogénea y elusiva" a la política de los administradores.[21] Este cuestionamiento fue el resultado directo de tratar de atender a los registros de los propios campesinos insurrectos, a sabiendas de que su "presencia" generalmente está mediatizada por las fuentes oficiales.

La preocupación por los estudios de la cultura o aspectos de la "conciencia" tiene su correlato en el estudio de esa "condición" de subalternidad con el objeto de enfrentar la cuestión resuelta sólo de manera parcial y arbitraria por la primera ilustración:

20 R. Guha, "Prefacio", *op. cit.*, p. 24.

21 Rivera, Barragán, "Presentación", *op. cit.*, p. 11.

el problema de la representación no sólo política sino también historiográfica, o el de la recuperación de la "condición de subalternidad" para la historia en su forma discursiva y su significado para la comprensión del presente.

El término "subalternidad" es entendido por Guha como constitutivo "de una relación binaria en la que el otro es la dominación, ya que 'los grupos subalternos' están siempre sujetos a la actividad de los grupos que gobiernan, incluso cuando se rebelan y sublevan". No se deja fuera a los gobernantes, aunque sin dotarlos "de esa falsa primacía que les asignó la larga tradición de elitismo en los estudios surasiáticos". El recurso a la subalternidad, se indica, quiere servir como una especie de contrapeso o "medida de valoración objetiva del papel de la élite, así como de crítica a las interpretaciones elitistas de ese papel".[22]

En su formulación programática se advierte la intención de crítica a un tipo de escritura liberal de la historia, centrada en los grandes individuos. Por otro lado, como historiadores, existe el interés de dar cuenta de la participación de las masas en el movimiento social, intentando comprenderlas desde su propia lógica, a partir de su experiencia propia. Entre el primero de los números y el último, sin embargo, los temas y el énfasis se han desplazado. La historiografía de "los de abajo" como mecanismo de compensación ha dado lugar al estudio de otros grupos como el de las clases medias urbanas, y a problemas que tocan el núcleo articulador de la historiografía. La preocupación por rescatar del olvido a los subalternos, como agentes de su propio destino, los condujo a otras consideraciones que probablemente no estaban del todo previstas en la agenda "política" de los setenta. De esa manera creo entender una atribución cada vez más matizada de la noción de subalternidad que permite su interacción con la de condición postmoderna. "Subalternidad": como esa forma cultural que señala los límites de lo posible, o como denuncia de las fallas de un sistema o modelo de sociedad. Sin descuidar

22 R. Guha, "Prefacio" de 1981, en *op. cit.*, p. 24.

nunca la investigación empírica de los sujetos privilegiados de estudio, su interés no deja de desplazarse a una discusión teórica de interés general para la historiografía.

Creo que, en buena parte, eso explica el interés que ha despertado en otros ámbitos disciplinarios y otras geografías. Han provocado un doble efecto de desterritorialización: la de la disciplina de la historia y la de las identificaciones nacionales. Por eso se requiere distinguir lo que parecería ser una simple modalidad del neomarxismo angloamericano o una simple réplica del estructuralismo francés. Esto es lo que les ha permitido establecer un diálogo crítico con el mismo proyecto ilustrado de historiografía.

Estudios de la subalternidad se inscribe dentro del pensamiento "postmoderno" precisamente porque comparte, no el abandono de la crítica inherente al movimiento ilustrado para refugiarse en algún tipo de dogmatismo, sino la de su obligada actualización a la luz de algunos desarrollos recientes. Nada que ver con las modas, sino con la exigencia de construir un nuevo rigor académico. No hace mucho Guha se reunió con un grupo importante de latinoamericanistas norteamericanos interesados en estrechar relaciones y compartir problemáticas afines.[23] Resultado de ese primer encuentro fue una comunicación del mismo Guha en la cual éste recapitula la experiencia del grupo y esclarece el sentido profundo de la ubicación de esta corriente dentro de la "postmodernidad".[24]

Con ello, permite entender el diálogo crítico que, desde una posición de subalternidad, han logrado establecer (a la par que con otros compañeros de viaje como Foucault, Lyotard, Derrida, Habermas, Heidegger, Freud, Marx, Hegel, Kant…) con el pen-

23 Este grupo publicó, en 1996, un número especial en la prestigiada revista *dispositio/n, American Journal of Cultural Histories and Theories*, vol. XIX, núm. 46, 1994, The University of Michigan, dedicado a los "*Subaltern Studies* in the Americas". La edición estuvo al cuidado de José Rabasa, Javier Sanjinés y Robert Carr.

24 R. Guha, "Subaltern Studies: projects for our time and their convergence".

samiento ilustrado. Se había dicho que la condición postmoderna es una cara de la desilusión; ahora veríamos la otra cara, la de la comprensión crítica del presente desde la historia.

En buena medida la postmodernidad sólo indica un mayor grado de complejidad dentro de la misma modernidad; aunque desde la perspectiva del observador, también supone la búsqueda de la salida del laberinto. El grado de complejidad permite anular la exclusividad de los tiempos locales en un grado mayor que en el pasado. Ahora, como se muestra de manera elocuente en *Before the rain*, del cineasta Milcho Manchevski (1994) y como lo demuestra Guha: un *cada cuando* de la India tiene su correspondiente con *un cuando* de registro global. Trasladado a la subalternidad: un *cada cuando* de la subalternidad encuentra su registro correspondiente con *un cuando* del registro de élites. La desterritorialización creciente tiene su correspondencia en la temporalidad. Este fenómeno consiste tanto en un movimiento de capital, como de ideas. Es, en todos sentidos, revulsivo. Por eso dice Guha a los latinoamericanistas: "Nuestro tiempo es también vuestro tiempo".[25]

En cuanto a la comparabilidad de los proyectos, también algo cambia en relación con el proyecto ilustrado originario. Dos términos se vuelven comparables, mediante un tercero, en el que sus diferencias puedan expresarse: ésta es la condición postmoderna o era de la globalización. Es, antes que todo, un punto de intersección. La comparabilidad de proyectos historiográficos desarrollados desde distintos lugares, en este periodo, consiste por ello, destaca el historiador indio, en habitar, en ser partícipes de una misma temporalidad. En este marco, *Subaltern Studies* no aspira a tener validez universal, a diferencia de Kant, no es un proyecto filosófico, sino otro de índole histórico-reflexivo. Lo distinto, por tanto, no es subsumible en una unidad artificial. Son comparables en la medida en que comparten una misma experiencia de temporalidad global que tiende a subsumir los "tiempos lo-

25 *Ibid.*, pp. 2-4.

cales". De ahí que la comparabilidad pueda existir no en un espíritu de competencia (atraso-progreso, p.ej.), sino de convergencia. Una comparabilidad de proyectos que no cae en mutuos antagonismos porque su apoyo y condición está en la reciprocidad.

Ahora bien, por tratarse de la modernidad (la "postmodernidad" es hija de ésta), retoma la pregunta de Kant, "¿Qué es la ilustración?" Pero ¿qué puede significar hoy aprender a pensar por uno mismo, sin depender de otro? ¿Hasta dónde se puede pensar desde la autonomía del presente con respecto al pasado?, o ¿pensar desde la primacía del presente como un tiempo que se resiste a ser asimilado en su tutelaje del pasado, y que cuenta para ello con "la ciencia" como su piedra filosofal? Sin duda la era moderna es la edad de la crítica; por lo mismo, es posible que haya pensamiento "postmoderno".

Lo importante de todo esto, señala Guha, es la función de la crítica en forma de paradoja: la razón ilustrada anuncia su soberanía y termina en la definición de los límites de la misma. Una suerte de contrato la determina: el contrato del despotismo ilustrado o racionalista con la razón libre, sin límite. La ironía de este contrato no radica solamente en las contingencias del tacto político. La universalidad de la razón pasa por la concreción de la historia, es decir, una posibilidad dentro de otras. La historia, y esto es fundamental, "es otro nombre de la experiencia".[26] De modo que conjuntamente con la actualidad se proyecta un horizonte de posibilidades. La razón histórica implica una paradoja: sabe y no sabe —sabe por experiencia, desconoce porque carece de ella. En este sentido, "la razón moderna anuncia una época de optimismo melancólico característico de toda esa modernidad frente a la que estamos situados".[27]

El encuentro entre razón y experiencia que provoca la pregunta de Kant, ¿qué es la ilustración? nos permite preguntamos, continúa Guha, ¿qué es postmodernismo? Desde el principio, él

26 *Ibid.*, p. 9. En alusión al trabajo de Kant *The conflict of the Faculties* (1798).
27 *Ibid.*, p. 10.

mismo alerta: de ninguna manera una reproducción exacta de aquélla. La "postmodernidad" comparte un *ethos* distinto de criticismo con su antecedente, pero difiere radicalmente en forma y en contenido. Su pretensión de "razón pura", minada por el historicismo de Herder en su estudio acerca del pasado humano, por el romanticismo en el campo estético, por el marxismo en la economía política, por la revolución de los medios de producción (en todos los órdenes), no sólo de cosas sino de palabras, muestra una conmoción ininterrumpida de todas las condiciones sociales, incertidumbre y agitación duradera que distingue a la época presente de todas las anteriores. El "postmodernismo" se encuentra como fundamento de una nueva "convergencia".

Tampoco se puede desligar el "postmodernismo" del postcolonialismo. Primero, el fenómeno del colonialismo postilustrado es constitutivo de y presupuesto de la modernidad, aun cuando no siempre sea reconocido de manera explícita como tal; segundo, el postmodernismo como crítica nunca puede ser adecuado a menos que tome el colonialismo como una barrera histórica que la razón ilustrada no puede cruzar, y tercero, que la experiencia colonial ha sobrevivido a la descolonización y continúa ligada de modo significativo hasta hoy.[28]

La experiencia (cualquiera que sea, colonial, postcolonial…) no se desprende de su interpretación. En la India, desde la independencia, los académicos nacionalistas y neocolonialistas ya habían escrito mucho acerca de la dominación colonial, dentro y fuera de la India. Guha describe su problema de interpretación central de esta manera: el ámbito de la política había sido conceptualizado en esa vasta literatura invariablemente como si fuera unitario e indiferenciado.

Frente a esta propuesta de modernidad homogénea y unitaria, se plantea una respuesta radicalmente distinta: el ámbito de la política en la India colonial estaba estructuralmente escindido. Interpretarlo como homogéneo era elitista y ahistórico, al no

28 *Ibid.*, pp. 12-3.

considerar con la seriedad debida la cuestión de la historia, es decir, la relacionada con la experiencia y conciencia de las clases subalternas. Uno de los presupuestos de la posición elitista era que no había nada fuera de la política que no fuera del Estado, y que el Estado colonial se explicaba por las transacciones entre las élites coloniales e indígenas —no hay más política que la de las élites—; lo cual delata una doble exclusión de los subalternos del reino de la política, con base en la autocracia indiferenciada. Se decía gobernar por medio del consenso con la población sometida o subordinada.

El proyecto historiográfico de la "subalternidad", en suma, surge con el propósito de descubrir las "fallas" de esos presupuestos, basados en el ideal de modelar al Estado colonial, de acuerdo con los patrones del Estado burgués liberal metropolitano británico. Todo acabó, señala Guha, en una autocracia ávida de poder y en la conformación de un Estado sin ciudadanos, aunque necesitada del reconocimiento de sus súbditos.

En este sentido, la querella por la nación se inscribe, de acuerdo con el proyecto, en el terreno de la escritura de la historia. Para ello será necesario distinguir entre los subalternos de "carne y hueso" y su representación. Sin sobreestimar el rango y poder de la crítica de la Ilustración, el punto estaría en observar cómo dejaron sin cuestionar al Estado detentador de la razón, para servir como vehículo del progreso humano, tanto en la filosofía política clásica de la ilustración como en las teorías más intervencionistas de corte racionalista como el utilitarista y el socialista. Sus lapsus y fracasos han sido interpretados como problemas burocráticos remediables por mejoramiento y eficiencia en la administración; incluso el otorgamiento de la independencia política es celebrado, como Kant con la Revolución Francesa: gran evento demostrativo de una tendencia moral universal de la raza humana, no sólo por su disposición para progresar sino por su habilidad para conseguirlo. "Esta fe ha perdido su frescura y se ha transformado en dogma". Da por sentado la universalidad de la razón en el Estado pese a su contingencia y particularidad.

Una de las conclusiones que se derivan del diagnóstico de Guha es que una dominación de esta clase nunca tiene éxito en penetrar a la sociedad civil de la población subordinada. De esa manera, vastas áreas de la experiencia de la región han quedado fuera del alcance de la burocracia política; vastas áreas han quedado sin registrar en el discurso racional estatal. Y la otra, relacionada con la historiografía, es que esto "llega a ser obvio cuando se considera la escritura de la historia como una instancia del discurso racionalista *par excellence*".[29]

III. "Deconstruyendo la historiografía"[30]

> … *el trabajo del grupo de los* Estudios de la Subalternidad *nos posibilita reiteradamente comprender que la metáfora-concepto de "texto social" no es la reducción de la vida real a la página de un libro.*
>
> Gayatri Chakravorty Spivak

Si se trata de recuperar la experiencia del pasado de los subalternos, reaparece un tema de la epistemología clásica: el de la conciencia o racionalidad propia de los movimientos sociales (subalternos).[31] Este tema, vinculado estrechamente con el de la cultura, refiere a una cuestión espinosa en la historiografía: el de las mentalidades o de las representaciones que acompañan y dotan de sentido a las acciones. Ésa es una parte de la cuestión: la pregunta acerca de su posibilidad cognoscitiva. La otra es su complemento y presupuesto: el de las escrituras previas de la historia, precondición de la anterior.

29 *Ibid.*, pp. 17-9.

30 Tomo prestado el título del artículo de Gayatri Chakravorty Spivak, "Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía", en Rivera, Barragán, *op. cit.*, pp. 247-78.

31 S. Dube, *op. cit.*, pp. 229-30.

Doble juego de transferencias: doble movimiento que se podría formular así: para acceder a la experiencia "olvidada" se requiere de la deconstrucción de las formas de escritura que han favorecido dichas representaciones, para así acceder a la posibilidad de la construcción de "otra" historia. ¿Cómo evitar los reduccionismos? ¿Cómo pensar por nuestra cuenta sin renunciar al diálogo con la tradición? ¿Cómo pensar desde el presente sin abolir el pasado?

El retorno de estos temas caros al análisis literario y del lenguaje se origina, en buena medida, en la crítica a las formas de explicación mecanicistas dominantes en la historiografía; de ahí que la exploración de los "idiomas" se convierta en uno de los ejes de esta preocupación. Para superar las versiones economicistas de la insurgencia hubo que explorar las causas, la trayectoria, las características y el idioma de diversos movimientos de grupos subordinados", en lo local y regional.[32] Pero de lenguajes enmarcados por relaciones sociales de poder o de "lo político".

Para ello es necesario considerar que el acto de historiar se mueve bajo una doble lógica o requerimiento, la de comprender y explicar las formas de apropiación de la cultura examinada, pero también la comprensión de que el acto de escribir historia es también una forma de apropiación de la experiencia transcurrida. Es un relato relatante.

También debemos distinguir los sujetos de estudio (los subalternos) de una forma de escritura subalterna. A una forma política (el Estado como Supremo), se sigue una forma de hacer y escribir la historia. ¿Cómo romper esta circularidad? ¿Cómo transformar el círculo vicioso para dejar entrar en la historiografía la parte sin la cual el todo queda "distorsionado", sin desatender al modelo originario ilustrado? ¿Es esto posible? ¿Dentro de qué límites?

En todo esto hay una discusión teórica pero también una discusión sobre la misma práctica del historiador. Hay una crítica de la historiografía en la que predomina la visión de las élites, pero también una crítica de la forma en que se escribe la historia de

32 *Ibid.*, p. 228.

los antiguos dominios coloniales. A este respecto, una parte de la crítica se enfoca a un tipo de historiografía que, en busca de una recuperación de la historia del movimiento obrero, de lo popular…, no rompe con un tipo de politización y militancia historiográfica (alimentado por un marxismo acartonado), pensando que, por el hecho de escribir sobre los subalternos, su condición se transforma o es garantía del "compromiso" del historiador con lo social.

Finalmente, para esclarecer la cuestión, se requiere reconocer las relaciones del mundo social con el de la escritura. No considerar los presupuestos que marcan la misma forma de la escritura y sus posibles efectos sociales, conlleva la confusión de los planos, el de la teoría y el de la práctica. Distinciones como la de representación y práctica, discurso y realidad, legalidad y praxis, no han recibido en esos casos la atención debida. Se requiere por tanto de una nueva "ilustración historiográfica", sobre todo cuando el modelo clásico ha resultado ser insuficiente para explicar aquello en cuyo nombre habla: el pueblo. Éste no se puede visualizar sino a partir de la distinción entre el pueblo real y el pueblo representado.[33] Sólo entonces se estaría en condiciones de entrar en una nueva historia política. Se requiere por ello volver a pensar el carácter y las formas de la escritura de la historia.

Dipesh Chakrabarty, en un artículo también fundamental, establece, a mi parecer, el marco de esta discusión. No sin ironía disiente de un comentario favorable al proyecto que dice: "los indios están mostrando signos sólidos de reapropiación en cuanto a su capacidad de representarse a sí mismos". Si bien gratificante, señala, la opinión es un tanto "precipitada". ¿Por qué? Porque ante todo no se trata de un colectivo cuyos rasgos de identidad tengan su origen en su condición étnica. Sus pasaportes y compromisos institucionales lo desmienten. Su proposición es toda vía más provocadora:

33 Este trabajo de crítica historiográfica, entre otros, ha sido desarrollado para el mundo americano por Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Tava Editorial, 1992.

En cuanto a lo que se refiere al discurso académico de la historia —es decir, la 'historia" como un discurso que se produce desde el lugar institucional de la universidad— "Europa" permanece soberana, el sujeto teórico de todas las historias, incluyendo las que denominamos como "india", "china", "keniana", etcétera. Hay una manera peculiar en la que todas esas otras historias tienden a convertirse en variaciones de un mismo modelo narrativo que podría llamarse "La historia de Europa". En este sentido, la historia "india" misma está en una posición de subalternidad; uno solamente puede articular posiciones de sujeto subalterno en el nombre de esa historia.[34]

Para ilustrar los problemas a los que se enfrenta este desafío historiográfico hay por lo menos dos implicaciones metodológicas serias: la relacionada con la aplicación consciente o inconsciente de modelos narrativos de índole liberal o marxista y la de la consideración sobre el carácter de las fuentes históricas. El primero se enfrenta al problema de cómo rescatar la experiencia del pasado en su doble condición de subalternidad (respecto al presente y a los sujetos de estudio); el segundo, a la revisión de las formas de lectura de las fuentes.

¿Adiós a la teleología? ¿Fin de los metarrelatos?

El problema de la teleología, señala Dube en su reseña crítica, no está ausente del proyecto de *Estudios de la Subalternidad*.[35] ¿Qué significa trabajar con "constructos teleológicos" o modelos narra-

34 Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" en *Representations*, 1992, núm. 37, p.1. Las historias particulares, por tanto, sólo son articulables como parte de una esencia: el nacimiento de lo moderno-occidental. En este caso, como apunta Eduard Said, el término "subalterno" tiene una doble connotación: política e intelectual. Véase "Prólogo", *Selected Subaltern Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. x.

35 S. Dube, *op. cit.*, p. 226.

tivos omnímodos? Quiere decir que el sentido de un hecho del pasado es leído como antecedente de sucesos posteriores. El significado de un movimiento, de una idea, de un acontecimiento, se otorga a partir de una idea, de un suceso posterior. De modo que los hechos particulares son subsumidos como eslabones de una cadena de causalidades. El significado de lo acontecido está en función de una pretendida anticipación de acontecimientos posteriores; se hace depender el significado de un hecho por otro. El peligro que acecha a este procedimiento es vaciar al pasado de su propio contenido. Los hechos del pasado se asimilan a una frase narrativa globalizadora, de modo que fácilmente se puede perder para la historia "la conciencia que animaba las acciones de la gente que estaba ahí protagonizando esos momentos, y la forma como aquélla entendía estas acciones".

Un ejemplo de este tipo de enunciados es el siguiente: "La participación de las mujeres en el Movimiento de Desobediencia Civil de los treintas, señaló en realidad un gran paso hacia adelante en la emancipación de las mujeres indias". Esta frase, como apunta Dube, sitúa implícitamente a ese evento particular dentro de la "gran narrativa" de "la emancipación de la mujer india". Tal proceder no da el peso que le corresponde a la forma como los mismos actores, hombres y mujeres, entendieron su participación en el movimiento. El pasado se distorsiona porque no explica cómo hombres y mujeres comprendieron su participación dentro del movimiento nacionalista, ignorando por ello los límites de dicha participación.

Otro ejemplo se puede observar en la forma como historiadores "desde abajo" han enfrentado el debate acerca de la autonomía de los movimientos subalternos (y el papel de los dirigentes) en relación con el movimiento nacionalista. Implícitamente, sus argumentos han seguido un modelo que da por hecho que prevalecía un mismo principio de identidad para todos los grupos sociales; esto impide advertir que las mismas palabras —independencia, libertad, nacionalismo— tendrían usos y significados múltiples. Esta multiplicación de sentidos sólo se hace manifiesta

si se toman en cuenta las formas de la cultura o marcos referenciales del receptor o usuario. Una cuestión mínima, pero que resulta fundamental cuando se trata de incorporar la "subalternidad" a la historia.[36]

Hasta aquí se dibujan dos campos problemáticos, uno en cuanto a las condiciones del narrador (aquello que hace posible que se narre de una manera y no de otra, es decir, el código o la cultura del propio historiador) y el otro, lo que concierne propiamente a la cultura desde la cual se ha producido un determinado tipo de discurso.

La identificación de este grupo con los desarrollos recientes en el campo de la lingüística, de la antropología y de la sociología se explica por el interés de desentrañar las cuestiones de conciencia y de cultura. Se trata de una discusión amplia cuya reflexión se continúa. Quizás si simplificamos, la noción de cultura con la que trabajan es una forma alterna a la de ciertas nociones tradicionales marxistas (como la metáfora de la base superestructura o primacía de lo económico) y funcionalistas. El punto de inflexión crítico se apoya en el hecho de que no explican suficientemente la condición de agente (la hechura de la historia por sujetos humanos) y su relación con la estructura (condiciones o circunstancias dentro de las que aquéllos operan). Dicho con otras palabras: no dan suficiente importancia al hecho de que las prácticas y las relaciones (sociales, de género…) "se sirven de reservas tácitas de conocimiento (adquirido) que están engastadas en la cultura y que al mismo tiempo la constituyen". Señalan límites y presionan a la acción humana. Proporcionan las condiciones de las prácticas humanas y son su resultado.[37]

Un elemento central es que se trata de una categoría histórica a partir de la cual se pueden trazar los cambios entre las partes, inseparables de "lo político" que define las relaciones sociales".[38]

36 *Ibid*, pp. 243-5.
37 *Ibid.*, pp. 246-51.
38 *Ibid.*, pp. 247.

Habría que entender a la cultura "como un elemento esencial en la producción y la reproducción cotidianas de la vida social", como "aquellas actitudes, normas y prácticas, simbólicas y estructuradas, mediante las cuales las relaciones sociales —dentro de un grupo o clase social en particular y respecto a otros grupos o clases sociales— se perciben, experimentan y articulan". La cultura por lo tanto es constitutiva de las "relaciones sociales que se afirman en el poder". "Es el proceso de funcionamiento de la dominación y la subordinación dentro de las relaciones sociales lo que define la cultura de los grupos dominantes y subordinados". La cultura "implica la manera en que prácticas específicas y sistemas de creencias se ponen en juego y se viven, dentro de relaciones sociales reales. Como estas relaciones cambian, las transformaciones están en el corazón de las culturas".[39]

Releyendo las fuentes de la historia desde "lo cultural"

El propósito central de esta corriente se enfoca a la recuperación de la condición de subalternidad para la historia. Su posibilidad pasa, en primera instancia, por una reflexión crítica relacionada con la materia prima del historiador. Para presentar este punto me baso en el ensayo de R. Guha, *La prosa de la contra-insurgencia*, en el que a mi juicio, su autor rotura el camino de esta reflexión de manera brillante.

Esta reflexión se sostiene, a mi parecer, en un presupuesto teórico relacionado con nuestras formas de acceder a la experiencia y clarificación de las cosas en general. Se puede formular así: en el caso de la historia, la forma como tenemos acceso al pasado (en su caso a la recuperación de la conciencia rebelde) se consigue sólo mediante el lenguaje, es decir, los discursos. Esta afirmación, en apariencia, no tendría grandes dificultades para ser aceptada por los historiadores en general.

39 *Ibid.*, pp. 248.

El problema está en el estatuto que se le otorgue a esas fuentes. Llevado a un nivel mayor de generalidad, el problema radica en lo siguiente. El instante empírico, o "experiencia", no se percibe en sí misma, o a partir de sí misma, sino requiere de otro instante para su comprensión y articulación, que en el caso humano pasa por la articulación lingüística. Esto quiere decir que toda experiencia "originaria" requiere de tiempo para su comprensión. Un instante no se capta sino a partir de otro, el tiempo que toma de ir de la experiencia en sí a la experiencia para sí o a su articulación por medio de palabras. De modo que la comprensión del primer instante requiere mínimo de un segundo momento: el hecho del lenguaje. Y éste generalmente no se improvisa, se está inmerso en él de antemano. Es el arsenal implícito del cual se sirve el ser humano para nombrar las cosas de un modo y no de otro. Fija límites, al tiempo que los abre. De modo que cada instante particular es reinscrito en una especie de memoria viva desde donde se recuerda; ésta tiene que ver con la forma como se habla, se escribe, es parte de un legado cultural. Lo nuevo para ser comprendido se inserta en un sistema-memoria que tiene la forma de recursividad, recuerdo de lo sucedido que, progresivamente, se vuelve recursivo. Es el mecanismo de funcionamiento de los medios de comunicación. Reiteración de lo mismo, pero de otra manera, porque las situaciones de habla cambian.

En síntesis: la variación de lo mismo obedece a dos factores interrelacionados: la del tiempo que se requiere para nombrar lo observado (o experimentado); lo cual implica que haya modalidades discursivas a partir del mismo evento, en la medida en que su referencialidad o función cambia. (La forma sigue a la función). Un mismo evento cumple diversas funciones; de acuerdo con los cambios de función, se tienen, en consecuencia, diversos significados. El motivo de éstos puede obedecer a razones de tipo administrativo, militar, político... o propiamente historiográfico. De este modo, un evento nunca permanece el mismo. Su especificidad depende de la narrativa o flujo general dentro de

la cual queda inscrito. En este sentido, se puede decir que cada texto se constituye en fundamento explicativo de sí mismo, requiriendo de otro texto (generalmente oculto) para existir. Sirve de fundamento para su misma re-producción. El instante-referente-originario, inexistente por sí mismo sin el andamiaje de la cultura (lenguaje), sólo se hace manifiesto por el recurso al lenguaje propio, ocasión para la multiplicidad/multiplicación de discursos sobre "aquello". Todo ello en función de la situación particular en la que tiene lugar su aplicación.

La deconstrucción historiográfica de Ranajit Guha

Creo que ésta es la lógica en la que se apoya Guha en vistas a establecer una tipología discursiva referida a la insurgencia campesina en India, en el siglo xix, en la medida en que se interesa por rescatar la conciencia o la cultura de los grupos subalternos.[40]

Su clasificación de las "fuentes" en discursos primarios, secundarios y terciarios se basa en dos criterios: *a*) su orden de aparición en el tiempo y *b*) su filiación o referencialidad. Cada uno se diferencia de los otros dos por su identificación con un punto de vista originado en la distancia temporal con respecto al evento referido y por la forma como están distribuidos los diversos elementos dentro de la narrativa. Cada uno de los discursos, a su vez, refiere igualmente a distinta clase de públicos.

El discurso primario

Generalmente el discurso primario es de carácter oficial. Se origina "no sólo entre los burócratas, militares, agentes y otros empleados" del gobierno, sino también entre miembros "del sector

40 Las referencias y comentarios siguen el conocido artículo de Guha, "La prosa de contra-insurgencia", en Rivera, Barragán, *op. cit.*, pp. 33-72.

no oficial" como "los dueños de plantaciones, misioneros, comerciantes, técnicos y otros...". Es de carácter oficial también en cuanto que primariamente las comunicaciones se dirigían a usos administrativos, ya para informar al gobierno para que este tomara acciones o determinara políticas. Incluso cuando se incorporaban a "la otra parte", lo hacían como "un argumento guiado por intereses administrativos". Sea cual fuere su forma específica —correspondencia, telegrama, despacho, comunicado, resumen, informe, juicio, edicto— "tanto su producción como su circulación eran necesariamente contingentes de las razones del Estado".[41]

Un aspecto adicional que los distingue "es su naturaleza inmediata". Se escriben en simultaneidad o poco después de lo ocurrido, y segundo, que su redacción estaba en manos de los participantes implicados. Un "partícipe" es "un contemporáneo involucrado directamente en el acontecimiento en calidad de actor, o bien indirectamente como observador".

Esta posición excluye a cualquier otro tipo de "escritura retrospectiva", como es el caso de algunas memorias, en las cuales el intervalo entre el acontecimiento y el recuerdo es considerable. Nada es más inmediato que estos textos. "Escritos tan pronto como los acontecimientos fueron identificados como rebeliones por quienes tenían más razón para temerlos...".[42] Su inmediatez, sin embargo, no les otorga un carácter de mayor veracidad. Lo que los hace distintos es su función.

El discurso secundario y la "imparcialidad"

El discurso secundario se nutre del primario pero a la vez lo transforma. Se puede equiparar al primero con un embrión cuyos miembros no están todavía bien definidos, y al segundo con "el

41 *Ibid.*, p. 36.
42 *Ibid.*, p. 38.

producto procesado", o "discurso debidamente constituido aunque infantil". Su diferencia está "en función del tiempo". El texto secundario sigue al primario a cierta distancia y abre la perspectiva para convertirlo en "historia", "no sólo en la percepción de lo ajeno, sino también en la de los propios participantes". Es en función de un nuevo interés del público por el tema, lo que hace que el evento sea despojado de contemporaneidad para ser clasificado como "historia". Este cambio a la vez formal y categorial lo ubica en "la intersección entre el discurso colonialista y el historiográfico, otorgándole un doble carácter, a partir de su vínculo simultáneo con un sistema de poder y con la forma de su representación".[43] La aparición de la figura de "autor" es testimonio de esta intersección, carácter que no tiene el discurso primario. De esta manera tenemos al funcionario convertido en historiador.

Guha divide estas narraciones en dos grandes conjuntos: aquéllas basadas en la experiencia propia de los escritores como partícipes, pero que, a diferencia del discurso primario, "estaban dirigidas a la lectura pública". Sirve así a la "historia" y a la contrainsurgencia, "de modo que la supuesta neutralidad de la primera difícilmente dejará de afectar el apasionamiento de la segunda". Se dirigen a "satisfacer a un público ávido de relatos de horror y gloria".[44]

El otro tipo de prosa secundaria es también obra de funcionarios, dirigido igualmente a un público no oficial, pero sin tocar temas relacionados con su propia experiencia. "Tomada en conjunto, estos textos constituyen un sustancial *corpus* de escritura, que goza de gran autoridad entre los estudiosos del tema, y casi no existe historiografía alguna en el siguiente nivel de discurso, el terciario, que no se apoye en él como fundamento".[45] Pero la información es inseparable de la interpretación.

Una labor de análisis del discurso le permite a Guha identificar las marcas o indicios que "revelan que toda la evidencia

43 *Ibid.*, p. 39.

44 *Ibid.*, p. 40.

45 *Ibid.*, p. 40-1.

supuestamente 'objetiva' sobre la militancia de las masas rurales, estaría contaminada desde su origen por el prejuicio y punto de vista parcial de sus enemigos". Así, continúa Guha: "Si los historiadores no consiguen darse cuenta de estos signos reveladores que aparecen como marca en el alimento básico de su oficio, éste es un hecho que debe explicarse principalmente en términos de la óptica de una historiografía colonialista; y no tanto así como un argumento a favor de la presunta objetividad de sus 'fuentes primarias'". En este material secundario no se tiene "nada tan inmediato o abrupto… Por el contrario, éste incorpora diversas perspectivas que le otorgan profundidad en el tiempo, y su significado deriva de esta determinación temporal".[46]

En su estudio Guha demuestra que hasta el más liberal de los discursos secundarios es incapaz de liberarse del código de contrainsurgencia. Aunque cuente con las ventajas de "escribir en tercera persona y tratar un pasado distante, el funcionario, convertido en historiador, está todavía lejos de ser imparcial cuando se trata de los intereses oficiales. Sus simpatías para con el sufrimiento de los campesinos y su comprensión de lo que los empujaba a rebelarse no lo inhiben, cuando llega el momento crítico de colocarse al lado de la ley, el orden y justificar el traspaso de la campaña contra el *hool* (rebelión) de manos civiles a manos militares, con el fin de aplastarlos de manera rápida y absoluta". De esta manera "El discurso de la historia" es "apenas discernible del de la política del Estado". El primero termina por absorber "las preocupaciones y objetivos de esta última".

En este caso "la historiografía revela su carácter como una forma de conocimiento colonialista". Aparece un tipo de saber que ofrece interpretaciones con el objeto "de adueñarse" del mundo "y establecer su hegemonía […]". La ciencia política, señala Guha, que surge en Europa para enmarcar el ideal de ciudadanía, fue usada en la India para "generar una ciudadanización mitigada y de segunda

46 *Ibid.*, p. 49.

clase", y para asumir "la función de representar el pasado reciente de su gente como 'la Obra de Inglaterra en la India'".

Por tales razones, el discurso secundario, a diferencia del primario, no puede presentarse como un discurso autónomo, "discontinuo y carente de consecuencias. El acontecimiento no constituye su contenido único, pues es el término medio entre un principio que le sirve de contexto y un final que es a la vez una perspectiva vinculada a la próxima secuencia. En esta serie en movimiento, el único elemento que permanece constante es el Imperio y las políticas necesarias para resguardarlo y perpetuarlo".

En muchos casos, a pesar de mostrar simpatía por el pueblo, se "termina por escribir la historia de una lucha popular" como si se tratara de "un episodio en el cual el sujeto real no es el pueblo" sino "la raza gobernante institucionalizada como *Raj*". Irónicamente estos relatos sobre las rebeliones vienen a cumplir una función de celebración de "una continuidad: la del poder británico en la India". Estas formas de escritura sirven "para registrar el acontecimiento como un dato más en la historia de la vida del Imperio, pero no hacen nada para iluminar esa forma de conciencia llamada insurgencia".[47]

El discurso terciario y la "causalidad"

Este discurso nada hace "para enmendar esta ausencia". Más alejado en el tiempo de los acontecimientos que tiene como tema, "este discurso siempre los mira en tercera persona". Generalmente es obra "de escritores no oficiales, o bien de exfuncionarios que ya no tienen ninguna limitación u obligación profesional de representar tal punto de vista del gobierno". Si esto resulta se debe "a que el autor lo ha escogido por voluntad propia", más que por estar condicionado a adoptarlo "por lealtad o compromiso administrativo". Entre éstos hay otros lenguajes que van desde el polo

47 *Ibid.*, pp. 57-9.

liberal hasta el de izquierda. "Este último tiene especial importancia debido a que quizás constituya la más influyente y prolífica de todas las variedades del discurso terciario".

A esta corriente se le deben, según Guha, algunos de los mejores estudios relacionados con la insurgencia campesina india. Se muestra, además, un interés académico creciente por el tema, debido a las tensiones que representa en términos sociales. Asume el punto de vista del insurgente, y considera como "bueno" lo que la otra parte llama "terrible", y viceversa. Su lectura no deja dudas en el lector de su simpatía con la causa insurgente. A diferencia del discurso secundario, de tipo liberal-imperialista, "el reconocimiento de los agravios que sufren los campesinos conduce directamente a apoyar su lucha en pos de una reivindicación por las armas".[48]

Sin embargo, estos dos tipos de historia, tan diferentes en muchos sentidos, tienen otras cosas en común. Ambos demuestran una admiración por los rebeldes e incluso muestran su rechazo cuando se dan operaciones de genocidio. Comparten, con todo, el uso del principio de causalidad "para desarrollar perspectivas enteramente distintas". Este recurso a la causalidad se constituye en un ingrediente esencial del discurso de contrainsurgencia. "*Conocer la causa de un fenómeno es ya un paso en la vía de controlarlo. Investigar y así comprender* la causa de los disturbios rurales ayuda a adoptar las medidas 'que se consideren apropiadas a fin de *impedir la recurrencia de desórdenes similares*'".[49]

Después del "descubrimiento de las causas" se siguen las recomendaciones. "[…] todas las soluciones colonialistas a las que se llegó por medio de la explicación causal de nuestras sublevaciones campesinas, fueron materia prima para una historiografía comprometida en asumirlas al Destino trascendental del Impe-

48 *Ibid.*, p. 59.
49 *Ibid.*, p. 61. Los énfasis son del autor.

rio británico"[50]. El recurso a la causalidad sirve para enganchar la revuelta con un Destino que puede tener distintas formas o signos. De esa manera hay una asimilación discursiva de la insurgencia.

Aunque el propósito de tales discursos sea rescatar y aislar del *continuum* imperial esos momentos de rebelión para integrarla al discurso de la emancipación y del socialismo, esta acción "también resulta ser un acto de apropiación que excluye al rebelde como sujeto consciente de su historia e incorpora a ésta tan sólo un elemento contingente de otra historia, cuyo sujeto es también otro". Esto no niega "la importancia política de tal apropiación". "Pero a pesar de lo noble de la causa e instrumento de tal apropiación, ésta conduce a la mediación de la conciencia del insurgente por la del historiador, es decir, de una conciencia del pasado por otra, condicionada por el presente. La distorsión que emana, necesaria e inevitablemente, de este proceso está en función de la brecha existente entre el tiempo-acontecimiento y el tiempo-discurso, que hace que la representación verbal del pasado sea poco precisa, en el mejor de los casos. Y dado que el discurso versa, en esta instancia específica, sobre propiedades de la mente —actitudes, creencias, ideas, etcétera— más que sobre externalidades que son más fáciles de identificar y describir, la tarea de su representación se torna aún más complicada que de costumbre".[51]

Llegados a este punto y planteadas tales dificultades, ¿qué alternativas se abren para la práctica histórica? Para Guha supone aceptar un principio básico de realidad:

> No hay nada que la historiografía pueda hacer para eliminar completamente tal distorsión, porque es inherente a su óptica. Lo que sí puede hacer, sin embargo, es reconocer la distorsión como paramétrica, es decir, como un dato que determina la forma misma del ejercicio, dejando de fingir que podría captar plenamente la conciencia del pasado y reconstruirlo. Sólo entonces se podrá reducir, de manera realmente significativa, la distancia entre esta conciencia y la percepción que el historiador tiene de ella, como para llegar a una aproximación cercana, que es lo máximo que se puede ambicionar.[52]

50 *Ibid.*, p. 62.
51 *Ibid.*, p. 64.

IV. A manera de recapitulación retrospectiva

Los medios masivos de comunicación predican día a día —los noticieros o las series "históricas"— que las historias de cada día y las del pasado están basadas en "hechos reales". Lo decepcionante es que casi siempre se cierren dichas dramatizaciones sin dar cuenta cabal de lo acontecido. Todo termina por quedar en el suspenso. Así se repetirá la historia cuantas veces sea necesario, siempre y cuando existan las condiciones para su recursividad. Lo que se consigue con esto es construir, por medio de la reiteración, una especie de memoria adquirida —"cadena-de-signos continua". Al final, lo que se tiene es que los hechos aceptados como reales importan, en la medida en que se vean como elementos de una dramatización social, generalmente conflictiva y por lo mismo abierta a su desenlace en el futuro.

La condición subalterna es el reconocimiento de las ficciones fabricadas en relación con "lo popular". De ahí se ha derivado una nueva reflexividad en cuanto a los alcances y los límites del moderno saber histórico occidental. Se trata de un estilo de trabajo académico serio, riguroso, sin concesiones ante la crítica, ese motor de la modernidad. Porque se sabe que en ese espacio —el de la "historia"— se juega la comprensión de la acción humana temporalizada desde un horizonte particular: la modernidad. El punto más crítico está en saber si ésta es capaz de vivir sin teleologías (explicativas no sólo del todo social, sino integradoras en

52 *Ibid.*, p. 64-5.

su discurso de todos los tiempos), sujeta, en consecuencia, a una nueva condición de mito. En tal caso, el proyecto de la ilustración tendría que verse sujeto a revisión.

Estudios de la Subalternidad representa no un grupo acabado o perfectamente integrado. En 1985 Chakrabarty decía enfáticamente que la alternativa que podía representar este proyecto estaba "aún en proceso de formación" y podría hablarse de él sólo hasta después de haberse "sometido a la más despiadada de las críticas":[53] Este espíritu está presente en el artículo de Dube —referido ampliamente aquí— cuando muestra su preferencia por enfrentar el desafío de la "subalternidad" desde la etnografía histórica, en vez de acudir al lenguaje-poder de la teoría literaria; con el fin de cuidarse de la comodidad "que significa meterse a tocar variaciones sobre un tema maestro", además de tratarse de una cuestión que no puede dejarse a una "audaz improvisación".[54] Tiene razón; aunque me parece que su posición no contradice la crítica a la modernidad (igualmente desde dentro pero a contrapelo del proyecto de *Subaltern Studies*) proveniente de ese otro campo de lo "literario". En este caso representada también por la inteligencia y agudeza de Gayatri Chakravorty Spivak. De su mano trataría de cerrar este ensayo porque me parece que permite iluminar las paradojas que afectan a la crítica desarrollada por este proyecto.

Se dijo al principio que se trataba de un esfuerzo por mirar la historia desde la otra orilla: acotar a Hegel y Marx, entre otros, sin renunciar a Kant. Por lo mismo, no renuncia a ofrecer, como señala Spivak, una "teoría del cambio". A diferencia de la versión nacional burguesa, el grupo se propone dos cosas: que los momentos de cambio sean "pluralizados" y tramados como confrontaciones antes que como "transición" (por ejemplo del feudalismo al capitalismo); "de este modo los subalternos se percibirían en

53 D. Chakrabarty, "Debate: invitación al diálogo", en Rivera, Barragán, *op. cit.*, p. 235.

54 S. Dube, *op. cit.*, p. 266.

relación con la historia de la dominación y explotación, en vez de quedar inscritos en la gran narrativa de los modos de producción"; en segundo lugar, "que tales cambios estén señalados o marcados por un cambio funcional en "los sistemas de signos" (la otra modalidad "desplazamientos discursivos" le parece más corta). El cambio funcional más importante es el de lo religioso a lo militante, o del crimen a la insurrección, del siervo al obrero, etcétera. El resultado más significativo de esta revisión o cambio de óptica es que la iniciativa para tal cambio se sitúa en el insurgente, en el rebelde o "subalterno".[55] Pero como se ha analizado, esta preocupación va más allá del terreno de la actividad insurgente o subalterna.

Spivak parte de la idea de que un "cambio funcional en un sistema de signos es un hecho violento". El cambio "sólo puede ser puesto en marcha por la *fuerza de una crisis*".[56] Este comentario señala un pequeño matiz en cuanto que los investigadores de la subalternidad perciben —y en eso tiene razón— su tarea, en principio, "como la de elaborar una teoría de la conciencia o de la cultura antes que elaborar específicamente una teoría del cambio". Por esta razón, la "fuerza de la crisis", aunque nunca se aleja del todo, no se enfatiza sistemáticamente y se alude a ella como "distorsión", "interferencia". Recordemos que este esfuerzo, de acuerdo con Guha, se origina como un intento de dar respuesta a una crisis. De ahí surge este gran esfuerzo intelectual historiográfico para modificar el sistema de signos en el cual se inserta la historiografía: o en términos de Jacques Derrida, citado por Spivak, de "suplementar una carencia".

Para Spivak, una cierta sobriedad "les impide enfatizar suficientemente el hecho de que ellos mismos estarían empujando a la historiografía hegemónica a una crisis. Esto los conduce a describir el funcionamiento clandestino de la suplementariedad como la inexorable lógica especulativa de la dialéctica". El peligro

55 Spivak en Rivera, Barragán, *op. cit.*, p. 247.

56 El énfasis es mío.

está en que con ello, se exponen a debates "viejos" como el de la espontaneidad y conciencia o estructura e historia. Por ello, piensa Spivak, la práctica de la subalternidad debería acercarse todavía un poco más a la "deconstrucción" que se ocupa de cuestionar, precisamente, tales oposiciones.

> Una teoría del cambio como espacio del desplazamiento de funciones entre sistemas de signos —que es lo que me obligan a leer en ellos— es una teoría de la lectura en el sentido general más fuerte del término. El espacio de desplazamiento de la función de los signos equivale a una noción de lectura como transacción activa entre el pasado y futuro. Esta lectura transaccional como (la posibilidad de) acción, aún en su punto más dinámico, es tal vez lo que Antonio Gramsci quería decir con "elaboración", *e-laborare*, es decir, lograr con dificultad.[57]

¿En qué puede consistir esa "elaboración"? Creo que la respuesta se relaciona con la idea de la recursividad, aludida antes a propósito de los medios de comunicación socia1 y la forma de la construcción de la memoria social en la época moderna. Por lo pronto, habría que reconocer que el discurso histórico se inserta, se asocia, a una "cadena-de-signos continua". La capacidad de su continuación reside, paradójicamente, en su reelaboración mediante su desorganización. El historiador se inscribe en un *continuum* en que la historiografía como "un instrumento de estudio" "participa de la naturaleza de su objeto de estudio". Instrumento de conocimiento y objeto de conocimiento se sitúan no fuera o uno frente al otro, como se suele pensar, sino dentro de ese *continuum* que se llama "historia". Por eso dice con razón Spivak: "Percibir la conciencia de esta manera es situar al historiador en una posición de compromiso irreductible". Por ello no es tan fácil sostener que el historiador puede pensarse como fuera de esa "cadena-de-signos" que constituye a la historiografía moderna en

57 Spivak, *op. cit.*, p. 249.

su discursividad. Spivak recurre a un aforismo de Nietzsche para ilustrar el problema en el que está toda clase de historiografía que se produce desde la modernidad. "Todo concepto en el que está concluido un proceso completo, se resiste a la definición; sólo lo que no tiene historia es definible".[58]

Estas presuposiciones, acierta a decir Spivak, "no armonizan, estrictamente hablando, con el deseo de encontrar una conciencia (en este caso, la del subalterno) en un estado positivo y puro".[59] Si es así, ¿cuál sería la alternativa?

Me parece que aquí se sitúa la discusión más intensa y definitiva abierta por el proyecto de la subalternidad. ¿Cuál sería el mejor modo en el que el historiador puede (y debe) intervenir (comentar) en la historia —su objeto y su sustento?

Si la historia ha sido escrita "hasta ahora"' por los vencedores desde sus propias reglas, ¿cómo es posible rescatar "a la otra parte" recurriendo a las mismas "reglas"? Un paso adelante, sin duda, es partir del presupuesto de que la relación entre "vencedores" y "vencidos" está atravesada por lo político y éste mediado por "lo cultural", con lo que se tiene un modelo de explicación del cambio social mucho más convincente, sobre todo para comprender las particularidades de la inserción en el "mundo moderno". Historiográficamente supone el desarrollo de nuevos modos de lectura de las fuentes para rescatar a los "'subalternos" desde su propia lógica. Pero el intento de esto está condenado al fracaso, si se piensa en rescatar una especie de esencia de la subalternidad; lo cual vendría a contradecir las funciones incesantes y revolventes de la mediación que atraviesa a las relaciones entre las partes, sean de clase, de género, de edad, étnicas, etcétera.

Relacionado con el anterior, está el problema de si el historiador puede dejar de trabajar con los modelos teleológicos para exponer sus historias. El abandono de éstos implicaría sostener

58 *Idem.*

59 Sobre este problema véase también el ensayo de Chakrabarty en este expediente.

que es posible tener un acercamiento a la cosa estudiada en sí, sin percatarse de estar de antemano inmerso en un flujo "teleológico", que puede tener la forma de progreso, perfeccionamiento,... u otras denominaciones.

El tercer problema, consecuencia del pensamiento teleológico, es operar con la contraposición entre legalidad y realidad, teoría y práctica, que conduce, sobre todo en "países llegados tarde al festín del progreso", a esperar no ese momento dichoso, sino algo todavía más grave: el momento de su autocomprensión como parte de una misma historia, y en ello la historiografía se juega un papel primordial. Es el tema de la conceptualización de lo nacional.

La nación moderna se inscribe sobre una paradoja espacio-temporal. Por un lado, requiere de un territorio y de cuerpos poblacionales que la circunscriben bajo la denominación de lo uno y lo irrepetible. Por otro, está marcada por la temporalidad de lo múltiple y lo diverso, al agruparse bajo la tendencia a la fragmentación de experiencias individualizadoras.

En 1865 Michelet, ese emblema de la historiografía francesa, escribió veinte años después un prefacio a la edición de su libro *El pueblo* de 1846. En ese lapso muchas cosas habían entrado en un periodo de crisis errático, "impreciso", "oscuro" marcado por la inestabilidad. No obstante, según su parecer, esa crisis finalmente no afectaba la sustancia de lo escrito veinte años antes. Su vigencia obedecía a sostener una especie de fe ciega: "Lo que dice el derecho del instinto de la gente sencilla y de la inspiración de las multitudes, de las voces ingenuas de conciencia, subsiste y permanecerá como la base sólida de la democracia".[60]

Esa suerte de esencia de "lo popular" es la que ha resultado cuestionable desde el pensamiento histórico. La postmodernidad sería eso: cómo pensar desde la "subalternidad", después de Michelet.

Historia y grafía, núm. 12, 1999.

60 Michelet, *op. cit.*, p. 282.

La marca del pasado

Paul Ricœur

La cuestión planteada en este estudio se sitúa en la frontera de la epistemología y de la ontología. Sigue siendo una cuestión de epistemología en la medida en que concierne a la legitimidad de la pretensión que tiene la memoria de ser fiel y de la que tiene la historia de transmitir la verdad; denominemos a esta cuestión la del referente. Ella está implícita en la declaración de Aristóteles en el *Péri Mnèmès kai anamnêseôs*: "La memoria es del pasado". Pero es ya una cuestión de la ontología, en la medida en que lo que está en juego es el carácter de paseidad del pasado: ¿qué significa entonces haber pasado? Desde luego ontología no quiere decir sustancialidad, ni siquiera en el sentido amplio de entidad. Pasado es un adjetivo sustantivado: con respecto a un hecho alegado, es el carácter de haber pasado. El pasado se ha sustantivado por una falta de gramática, diría Wittgenstein, en particular al tratarlo como un lugar en el que se depositarían las experiencias vividas una vez que éstas hubieran pasado. La imagen misma del pasado como tránsito, tal como se la encuentra en San Agustín, induce a esta desviación léxica; de manera más grave, la persistencia —y quizá también el carácter inexpugnable— de ciertas metáforas espaciales con las cuales no dejamos de confrontarnos fomenta esta influencia del sustantivo: en primer rango, la de la impronta dejada por un sello sobre la cera da vigor a la idea de una localización del recuerdo, el cual estaría guardado o almacenado en alguna parte, es decir, en un lugar en el que sería

conservado y adonde se iría a extraerlo para evocarlo o rememorarlo. En contra de esta desviación, a la que el lenguaje ordinario ofrece poca resistencia, es necesario mantener el estatuto léxico del pasado como adjetivo sustantivado. Diremos entonces: carácter pasado, paseidad. Permaneciendo un momento más en el ámbito del lenguaje, es necesario subrayar otros dos modos de expresión notables que no tienen que ver con la dominación del sustantivo; son primeramente los adverbios del tiempo: entonces, antaño, en otra época, anteriormente, después, antes, etcétera, los cuales expresan tanto los grados de distancia o de profundidad en el tiempo —rasgo que nos hizo caracterizar a la memoria como guardiana de la distancia temporal— como las relaciones de anterior-posterior, las cuales rigen sobre la sucesión y, por ello, en combinación con los precedentes, sobre el escalonamiento en la distancia o los grados de profundidad temporal. Enseguida vienen los tiempos verbales, cuya sorprendente sutileza mostró Herald Weinrich, en su gran obra *Tempus*; piénsese solamente en el juego combinado del imperfecto y del pasado en el francés:[1] aún dormía cuando alguien tocó a la puerta. Debe resaltarse que es al nivel de la frase, por tanto en la primera unidad del discurso, y más aún en el fraseo de este último, donde los diferentes tiempos ejercen sus funciones discriminativa y opositora. Por añadidura, son esencialmente los verbos de acción, de estado o de posición los modificados por los adverbios de tiempo y los tiempos verbales. Extraigo de este rápido recorrido por el léxico y la sintaxis del pasado una prevención contra la tendencia, que es también propia del lenguaje, a tratar al pasado como una entidad o una localidad en donde permanecerían los recuerdos olvidados y de donde la *anamnésis* los extraería.

Esta advertencia me ha guiado en la elaboración de la estrategia de este estudio. Me propongo proceder en dos etapas. En la primera, continuaremos aislando al pasado de su relación, si no con el presente, al menos con el futuro. En este marco provisional

1 Igualmente en el español. [T.]

afrontaremos por primera vez la pretensión que tiene la memoria de ser fiel y la que tiene la historia de transmitir la verdad. Resultará rápidamente manifiesto que esta abstracción de la dimensión de paseidad sólo conduce a reforzar el lado quizá aporético, enigmático que quizá posee en última instancia la reivindicación de verdad, condenada a una oscilación sin fin entre confianza y sospecha. Estaremos así constreñidos, por lo que se hará bien en llamar un fracaso, a volver a poner en circulación todos los pronunciamientos sobre la paseidad del pasado, dándoles por marco la dialéctica de las tres orientaciones o dimensiones temporales hacia el pasado, el presente y el futuro. Terminaremos con lo que he de llamar el contragolpe de la mirada intencionada del futuro sobre la del pasado, acción que se halla inscrita en el corazón del conocimiento histórico.

1. El referente de la memoria y de la historia

No es arbitrario limitar la interrogación al estatuto de la paseidad. ¿Qué significa que algo haya pasado *anteriormente*, es decir, antes de que uno lo recuerde y hable de ello? La fórmula de Aristóteles que me gusta repetir: "La memoria es del pasado", no tiene necesidad de movilizar el futuro para dar sentido a su afirmación. El presente, es verdad, está implicado en la paradoja de la presencia de lo ausente, paradoja común a la imaginación de lo irreal y a la memoria de lo anterior; regresaré después a la cuestión de la naturaleza verdadera de esta presencia. Pero el futuro es, en cierta forma, puesto entre paréntesis. ¿No es esto lo que sucede cuando se busca un recuerdo, es decir, cuando uno se dedica al trabajo de la memoria e incluso al culto del recuerdo? Así, Husserl desarrolla extensamente una teoría de la retención y de la recordación, y sólo aborda de manera sumaria la protención, como si se tratara de una obligada simetría. La cultura de la memoria, como *ars memoriae*, como técnica de memorización, se construye sobre una abstracción semejante del futuro. Pero sobre todo es a la historia a la que

concierne metodológicamente este eclipse del futuro. Por esta razón, lo que uno estará incitado a decir al final del recorrido sobre la inclusión de la futuridad en la aprehensión del pasado histórico, irá fuertemente a contracorriente de la orientación claramente retrospectiva del conocimiento histórico. A esta reducción de la historia a la retrospección se le objetará que el historiador, en tanto que actor de la historia y ciudadano (tal como lo dijimos al final del Cuarto Estudio), incluye en su motivación de artesano de la historia su propia relación con el futuro de la ciudad. Esto es verdad; sin embargo, el historiador no incluye esta relación en el objeto de su estudio o en el tema que él recorta del pasado cumplido. Con respecto a esto último, se ha observado que la investigación del pasado histórico sólo implica tres posiciones temporales: la del acontecimiento-blanco al que se apunta, la de los acontecimientos intercalados entre éste y la posición temporal del historiador, y, finalmente, el momento de la escritura de la historia: tres fechas, entonces, dos del pasado una del presente. En cuanto a la definición de la historia que propone Marc Bloch, a saber: "La ciencia de los hombres en el tiempo", no debe enmascarar este límite metodológico del punto de vista retrospectivo de la historia: unos hombres en el tiempo son en realidad los hombres de otra época, que han vivido antes de que el historiador escriba sobre ellos; la discusión que sigue sobre la idea de la huella confirmará esta limitación de la historia al pasado de su propia estructura. Entonces, es provisionalmente legítimo plantear la cuestión del referente de la memoria y de la historia bajo la condición de la abstracción del futuro. Así la cuestión será saber si una solución al enigma de la paseidad puede ser encontrada dentro de los límites de esta abstracción.

Dije: el enigma del pasado. A decir verdad, se trata de una serie de enigmas. El primero que viene a la mente se plantea en la línea de la investigación, comenzada más arriba, sobre el léxico y la sintaxis de la temporalidad. Hablamos del pasado a la vez como lo que *no* está *ya* y como lo que *fue*. La primera designación, que es adverbial, es de carácter negativo: no [...] ya; la segun-

da, que compete a la nomenclatura de los tiempos verbales, es de carácter positivo: fue. ¿Es conveniente escoger entre ambas o incluso jerarquizarlas? Se dirán algunas cosas respecto a esto en la segunda parte de este estudio, cuando se considere la dialéctica de las tres instancias de la temporalidad y las razones que condujeron a Heidegger, en el marco de una ontología del *Dasein* centrada en el Cuidado, a promover el habiendo sido —el *gewesen*— al rango de lo auténtico y de lo originario, así como a hacer retroceder el pasado, tomado en el sentido de cumplido, al rango de los modos de ser situados bajo el signo del *vorhanden* y del *zuhanden*, es decir, de lo dado y de lo manejable.[2] Quisiera defender a partir de ahora, en el marco de una fenomenología provisionalmente encerrada en la paseidad en cuanto tal, un mismo derecho para ambas designaciones. Hablar de cumplido no es solamente ver en el pasado lo que escapa a nuestras aprehensiones, o aquello sobre lo cual ya no podemos actuar, es también significar que el objeto del recuerdo lleva la marca indeleble de la pérdida. El objeto del pasado en tanto que cumplido es un objeto (de amor, de odio) perdido. La idea de pérdida es desde este punto de vista un criterio decisivo de la paseidad. La encontramos en el Segundo Estudio en relación con la noción de profundidad temporal, de escalonamiento y de distancia en el tiempo. Si esto es así, el no-poder actuar sobre el pasado sólo es un corolario de la pérdida, por el sesgo del "soltar prenda", en el camino de la interiorización de aquélla, es decir, tiene lugar por medio del "abandono": en este sentido, diría que el acto de plantear lo "real en el pasado" (para retomar una expresión de Sartre en *Lo imaginario*), por tanto "como habiendo sido", pasa por la prueba de la pérdida y, así,

2 Nos hemos limitado a la traducción de los términos franceses, aun cuando no correspondan a la nomenclatura heideggeriana comúnmente manejada en nuestro idioma, con el fin de no anular los posibles matices que surjan de la terminología usada por Ricœur. Por ejemplo, en este caso, lo *manejable* corresponde a lo "a la mano" en la traducción de *El ser y el tiempo* de José Gaos. [T.]

por el no ser más. Bajo la condición de la separación, la distancia tiene significado y el habiendo sido se establece. En adelante, el enigma de este doblete del no ser más y del habiendo sido ya no nos abandonará.

Este enigma resurge en el horizonte de un nuevo enigma, que resulta bastante antiguo, ya que aparece en el *Teeteto* y el *Sofista* de platón, prosigue en el pequeño *Tratado* de Aristóteles y regresa en San Agustín. Se trata del enigma del *eikôn*, de la imagen, si se quiere, pero en un sentido de la palabra *eikôn* que oculta, tal como se vio también en el segundo estudio, los dos modos de presencia: el de lo ausente como irreal y el de lo anterior como pasado. Es como imagen, dijimos al final de este estudio, que el "recuerdo puro" está puesto en escena y como situado bajo los ojos. Así, el enigma del *eikôn* oculta las dos formas de presencia de lo ausente: la de lo irreal y la de lo anterior. Ahora bien, ¿qué es lo enigmático aquí?

El enigma se desarrolla en dos niveles, en dos etapas: primeramente, consiste en el recurso a la metáfora de la impronta, tal como la que imprime un sello en la cera; enseguida, en la postulación de una relación de similitud entre la evocación presente y la marca en hueco. Entonces: enigma de la impronta y enigma de la semejanza. ¿Por qué enigma, e incluso doble enigma?

Tomemos primeramente la metáfora de la marca: en tanto que ha sido dejada, está presente. ¿Pero cómo se sabe que fue dejada, y por quién, o por qué? El enigma de la presencia de lo ausente sólo es llevado más lejos cuando se presupone que una gente imprimió la marca como el signo de su paso; ahora bien, esta representación de la causa es exterior a la función de signo de la impronta. Dicho de otra forma, para valer como impronta, una forma en hueco debe ya comportar una dimensión de alteridad que concierne al origen de la impronta. Detrás de la marca del sello, está el acto de sellar, de imprimir. Se recuerda cómo Aristóteles, acordándose del *Teeteto* y del *Sofista*, propone resolver la dificultad: desplaza la metáfora del sello y de su impronta al plano gráfico. Supongamos, dice él, un retrato: se lo puede considerar en sí mismo

como conjunto de rasgos dibujados y pintados, o como algo que remite a otra cosa, a un objeto original significado, representado, o, como se dice de manera muy justa, a una cosa descrita [*dépeinte*]. Este desplazamiento de la metáfora de la impresión del sello sobre la cera a la del retrato no constituye una solución, sino un develamiento del enigma, a saber, la doble significación que poseen tanto el cuadro como la impronta en tanto simple presencia y remisión a lo ausente, ya sea éste un pasado irreal o real.

Se agrega a lo anterior el segundo enigma que pone al descubierto la metáfora gráfica de la inscripción. El enigma concierne a la presunta relación de semejanza entre el retrato y el original. Se recuerdan las dificultades en que se mete Platón en el *Sofista* al proponer que se distingan dos artes miméticas: una fantasmática o engañosa, la otra eikástica, que se supone verídica. ¿Pero en qué se reconoce que una imagen es verídica? Todo el enigma del recuerdo está aquí resumido bajo su doble aspecto: para que la impronta sea el signo de otra cosa, es necesario que ella represente de alguna manera la causa que la produjo. En cuanto a la semejanza presumida entre el retrato y su modelo, ¿cómo apreciarla en la ausencia de un *tertium comparationis*? Nos surge entonces una duda: ¿acaso no nos hemos extraviado desde el principio debido a la metáfora del *tupos*, de la marca en tanto que presencia de lo ausente? Además, ¿no nos hemos confundido por segunda vez, al asignar una relación de semejanza entre la cosa presente y la cosa ausente, relación impuesta por la metáfora del retrato? Planteada de manera abrupta, la pregunta es ésta: ¿un recuerdo es una imagen que se asemeja al acontecimiento del que se conserva la impronta? Toda nuestra problemática moderna de la "representación" no hace sino repetir aquella vieja aporía del icono. ¿Representar es presentar algo de nuevo? ¿Otra vez lo mismo? ¿O es una cosa muy distinta de una mera reanimación del primer encuentro? ¿Una reconstrucción? ¿Pero en qué se distingue una reconstrucción de una construcción fantástica, incluso fantasiosa, es decir, en última instancia, de una ficción? ¿Cómo se preserva la posición de lo real y pasado, del pasado efectivo, en la reconstrucción?

Por supuesto, es en todo punto notable que el acontecimiento histórico vuelva a dar vida a aquella vieja aporía del *eikôn*. Tómese la serie que hemos situado en la base de la recopilación de hechos y, por lo tanto, al nivel de lo que hemos llamado la historia documental; la serie era ésta: archivo —documento— huella; el archivo remitiendo al documento y el documento a la huella. Así, todo convergía hacia la huella, al grado de que Marc Bloch pudo definir a la historia como "una ciencia por huellas". Los documentos son huellas y los archivos reservas de huellas inventariadas. Ahora bien, ¿qué es una huella si no el equivalente moderno de la impronta según los griegos? La metáfora se desplazó de la marca del sello sobre la cera al paso de un animal a través del campo. Pero el fondo de la metáfora es el mismo: la huella dejada también es una impronta que se ofrece al desciframiento. Pero así como hay que saber, por medio de un saber anterior y exterior, que alguien grabó la cera con su sello, también hay que saber que un animal pasó por ahí, incluso hay que saber distinguir la huella de un jabalí de la de un corzo. El enigma de la impronta se repite así en el de la huella: quien dejó una huella y un saber práctico correspondiente al arte del desciframiento de la huella que, entonces, funciona como efecto-signo del paso de quien la dejó.

De acuerdo con esto, ¿el conocimiento histórico sólo repite el enigma del *eikôn*? No, aporta un elemento totalmente nuevo, susceptible si no de resolver el enigma, al menos de volverlo tolerable. Este nuevo elemento es el testimonio, en el que hemos visto la estructura de transición entre la memoria y la historia. Ahora bien, el testimonio introduce una dimensión lingüística ausente en la metáfora de la impronta, a saber, la palabra del testigo que refiere lo que él vio y pide ser creído. La impronta que deja el acontecimiento es la sustitución del ver por el decir y el creer. A la vez, el enigma de la relación fiduciaria, constitutiva de la credibilidad del testimonio. Entonces: ya no la semejanza de un retrato, sino la credibilidad de un testimonio cuya presunta buena fe puede ser puesta a prueba por medio de una confrontación de testimonios. De ahí que no se deba decir que la huella repite simplemente el enigma de la impronta. Sustituyendo a la impronta, el testimonio desplaza la problemática de la huella; es necesario pensar la huella a partir del testimonio y no a la inversa.

¿Qué resulta de esto con respecto a la relación con el pasado? De manera negativa, la exhortación a salir de la problemática de la semejanza. Es necesario dejar de preguntarse si una narración se asemeja a un acontecimiento; más bien hay que preguntar si el conjunto de testimonios, confrontados entre sí, es fiable. Si es éste el caso, podemos decir que el testigo nos hizo *asistir* al acontecimiento relatado.

Retomando esta última expresión, 'asistir', uno puede preguntarse si es posible ir hasta el límite de la sustitución de la problemática del icono por la del testimonio. La resistencia de aquélla a la reducción debe tener alguna razón. Sin duda es necesario remontarnos a nuestra discusión anterior, concerniente a las relaciones entre la memoria y la imaginación. Después de haber disociado, de manera tan radical como nos fue posible, el acto de plantear un pasado real de suspender toda posición de realidad con el fin de apuntar a lo irreal en cuanto tal, hemos asistido al retorno de la imagen en el trayecto de efectuación del "recuerdo puro". El recuerdo, debimos conceder, *regresa* como imagen o en imagen. Es en este estado, que Bergson describe como el del recuerdo-imagen, en el que la problemática del icono hace un brusco retorno. Ahora bien, la historia no está al abrigo de esta suerte de revancha de lo imaginario. La imaginación, como lo subraya el mismo Collingwood —gran abogado, sin embargo, de la idea de reanimación o de reefectuación (*reenactment*) del pasado en el presente de la narración—, opera en todos los niveles del cuestionamiento: desde la formación de hipótesis, pasando por la comparación entre diversos cursos de acontecimientos, hasta el nivel mismo de la explicación, en particular bajo la forma de la imputación causal singular. Además, la ficción se insinúa incluso de manera más flagrante en esas grandes composiciones literarias, donde el cuadro rivaliza con la narración, es decir, en ese nivel de complejidad y de amplitud en el que la historia merece su nom-

bre de historiografía o de escritura de la historia. Beneficiada por esta "puesta en escena", por medio de la cual la historia pone bajo sus ojos aquello de lo que rinde testimonio, la metáfora del retrato (descartada más arriba) retoma vigor. Ciertamente es necesario invertir previamente las relaciones de prioridad entre testimonio y retrato, y plantear que el retrato sólo propone un icono de su modelo en la medida en que primeramente se requiere fiel a él a la manera de un testimonio. El retrato, sugerimos ahora, no es imagen sino secundariamente, merced al movimiento por el que pone en imagen su propio impulso de fidelidad a su modelo.

Paralelamente a la puesta a prueba de la metáfora del retrato, habría que someter a un examen semejante al modelo de la traducción. Traducir, declara Antoine Berman,[3] es a la vez habitar en la lengua del extranjero y darle hospitalidad a éste en el corazón de la lengua propia. De la misma forma, ¿no podemos decir que la memoria y la historia traducen lo que fue transmitido del acontecimiento en la lengua que dio acogida al narrador? Traducir, dice el proverbio, es traicionar. Desde luego, pero la traición aún pone de relieve la categoría del testimonio, y no en principio la categoría de la imagen.

En el prolongamiento de estos complejos intercambios entre memoria e imaginación retomaré hoy la proposición, hecha en *Temps et récit III* (*Tiempo y narración III*), de interpretar la relación de la historia con el pasado a la luz del concepto de representancia o de lugartenencia del concepto de representación, siguiendo con ello el ejemplo del término alemán *Vertretung*, que se distingue del de *Vorstellung*. Hoy intentaré salvar este concepto de representancia o de lugartenencia sacándolo a relucir desde la perspectiva del "como" del testimonio más que desde la del "como" de la metáfora, aun cuando éste se encuentre acoplado con el "ser como" elaborado en el octavo estudio de la *La métaphore vive* (*La metáfora viva*). La representancia, diré hoy, expresa la opaca mez-

3 Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, París, Gallimard, 1984.

cla del recuerdo y de la ficción en la reconstrucción del pasado. Por las mismas razones, esperaré hoy menos luces que antes de la dialéctica entre lo mismo, lo otro y lo análogo, por medio de la cual intentaba articular conceptualmente la relación de representancia. Este recurso a la analogía, más allá de la oposición entre lo mismo y lo otro, me parece hoy demasiado tributario de la problemática del *eikôn*, debido a que no ha pasado por el tamiz del testimonio.[4]

4 ¿Qué hay al respecto, de manera más general, en la relectura del capítulo de *Temps et récit III* consagrado a la realidad del pasado? Lo había hecho ir precedido de un capítulo sobre "las variaciones imaginativas sobre el tiempo", con la idea de incluir la dimensión de ficción en el proceso de refiguración del tiempo por medio de la narración. Me interesaba entonces en la manera en que la ficción explora "la falla abierta por el pensamiento entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cósmico". *Ibid.*, p. 186 (de la edición francesa, y así con las demás paginaciones, salvo cuando se indique la edición en español para una posible consulta [T.]). Esta dificultad perdió su agudeza en la presente obra, en la medida en que, yendo contra San Agustín y Husserl, e incluso Heidegger, el tiempo fenomenológico me parece comportar, de manera primordial, rasgos tales como la fechabilidad, por los cuales el tiempo del mundo es incorporado a la escansión del tiempo fenomenológico mismo. En cambio, por una parte continúo asumiendo la oposición entre narración histórica y ficción, incluso si da lugar al enredo de ambas en el camino que lleva del recuerdo puro al recuerdo imagen, en particular en el plano de la elaboración de los grandes frescos históricos en los que la puesta en cuadro se hace puesta en escena. En cuanto al capítulo consagrado a la "realidad del tiempo histórico", es objeto de la más severa revisión a profundidad en razón de la relación entre la problemática de la huella y la del testimonio. Actualmente, el enigma de la representancia, como decía en aquel entonces, todavía me parece que está bien planteado. Los ensayos semánticos que giran en torno al término alemán *Vertretung*, distinto de *Vorstellung*, también me parecen pertinentes; la narración histórica está cumpliendo una función de lugartenencia con respecto al pasado histórico: "Esta función, decía, caracteriza a la referencia indirecta propia de un conocimiento por huellas, y distingue de cualquier otro el modo referencial de la historia en relación con el pasado" (p. 204). Además, agregaba: "Desde luego, este modo referencial es inseparable del trabajo mismo de la configuración: en efecto, sólo por medio de una rec-

Volviendo por última vez al problema, me pregunto si la resistencia de la problemática del icono a su reabsorción en la del testimonio no tiene una razón más profunda aún que el fenómeno de puesta en imagen, de la puesta en cuadro o del recuerdo. Quizá queda algo más irreductible aún en la problemática de la huella, y que se insinúa en el corazón del testimonio, o más bien en su lugar de origen. Se trata de la remisión del icono, así como de la huella, al acontecimiento anterior a la marca, a la incisión o a la inscripción, acontecimiento que tiene su paralelo, del lado de la huella, en el paso mismo que dejó una huella. Ahora bien,

---

tificación sin fin de nuestras configuraciones nos formamos una idea de la inagotable fuente del pasado" (*ibid.*). Pero, en esta época, sostenía la noción de huella para el final de la serie de remisiones que conducen de los archivos al documento y del documento a la huella (p. 205). En la ausencia de la correlación entre huella y testimonio, seguía diciendo, sin saberlo, prisionero del enigma del *eikôn*, enigma que aún no había identificado. De ello resultaba que la dialéctica —inspirada por los Grandes Géneros platónicos de lo Mismo, lo Otro y lo Análogo— no salía aún de la fascinación no reconocida por la vieja problemática del *eikón*, independientemente del beneficio que obtuviera de la idea de analogía que le permitía trascender la oposición entre la reefectuación según Collingwood, por un lado (habría podido añadir la resurrección del pasado según Michelet), y el elogio de la diferencia según Paul Veyne y Michel de Certeau, por otro. El precio de esto era un estancamiento en la tropología de Hayden White que me parece hoy inadecuada para resolver la aporía de la representancia, aunque estuviera bien planteada. Regresando sobre lo que fue dicho más arriba con respecto al rescate parcial de la metáfora del retrato, quisiera insistir en la distancia fundamental entre retrato y copia. Lo que aquí está en juego es todo el destino de la idea de *mimêsis*. Un retrato no es una copia, en la medida en que es una interpretación o, preferiría decir, una búsqueda de la verdad por medio de la interpretación. Quizá sería necesario decir lo mismo para la fotografía. Piénsese en Cartier-Bresson o en Doisneau. La foto no es menos una configuración en vista de la reconfiguración que el retrato. Ella también apunta a la fidelidad más allá de la reduplicación por copia. Retrato y fotografía, en su fase de mayor perfección, colocan de relieve la fase de puesta en imagen del recuerdo y, a través de este proceso, remiten a la problemática de la fidelidad.

el testimonio encierra en su raíz un enigma comparable. Antes de hablar, el testigo vio, escuchó o experimentó (o creyó ver, escuchar, experimentar, poco importa). En breve, fue afectado, quizá marcado, impactado o lastimado, en todos los casos *alcanzado* por el acontecimiento. Lo que transmite por medio de su decir es algo de este *ser-afectado por…*; en este sentido, se puede hablar de la impronta del acontecimiento anterior, es decir, anterior al testimonio mismo, impronta de una cierta forma transmitida por el testimonio, el cual comporta un aspecto de pasividad o de *pathos*, término que se reencuentra en la definición inicial de la memoria por Aristóteles. Ahora bien, esta huella "páthica" se reencuentra al nivel de la conciencia histórica bajo la forma sabia que le asigna Gadamer al hablar de la "conciencia del efecto de la historia" (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) —expresión que se puede traducir como el ser-afectado por la historia. A través de la narración, el auditor, vuelto testigo de segundo grado, se encuentra a su vez situado bajo el efecto del acontecimiento, de cuya energía, incluso violencia, aunque a veces también júbilo, da cuenta el testimonio. Gracias a este lado de pasividad la problemática de la huella se prolonga de cierta forma en la del testimonio, sin disolverse ahí completamente.

Quisiera concluir estas observaciones, en gran parte exploratorias, subrayando la indecidibilidad última del estatuto de la verdad-fidelidad de la memoria y, por implicación, de la historia. No solamente el enigma de la iconicidad no es enteramente disipado por la problemática sustitutiva o preeminente del testimonio sino que, incluso en la hipótesis según la que el testimonio sería susceptible de reabsorber el enigma del icono y de la huella, conservaría su problematicidad propia, a saber, la de su fiabilidad y la de su credibilidad. Lo contrario de la fiabilidad, dijimos más arriba, no es la duda en el sentido estrictamente epistémico del término, sino la sospecha. En efecto, la cuestión de la verdad ha llegado a ser la cuestión de la veracidad. Ahora bien, siempre se puede, en última instancia, oponer un testimonio a otro. Esta distancia invencible entre veracidad-fia-

bilidad y verdad-prueba hace de la fidelidad una figura especial de la verdad. Un creer en acompañar al creer que, de la misma forma, la oposición verdadero-falso, se duplica en la oposición confianza-sospecha. Ahora bien, la empresa correctiva de la historia no abole la sospecha de que uno haya podido ser engañado por algún falso testimonio. La verdad en historia queda así en suspenso, plausible, probable y cuestionable; en breve, siempre en curso de re-escritura.

Por ello, el destino de esta verdad en suspenso, o de esta veracidad siempre inacabada, va a depender, en última instancia, de que se vuelva a dejar implicada la problemática de la paseidad del pasado en el gran ciclo de la temporalidad.

II. El pasado y la dialéctica temporal

De la discusión precedente resulta que un tratamiento separado del pasado conduce a una situación con mucho irresoluble: por un lado, persiste el voto de fidelidad de la memoria y, por el otro, se impone la falta de fiabilidad de ésta. Desafortunadamente, ¡la memoria es todo lo que tenemos para asegurarnos de que algo efectivamente pasó alguna vez! "La memoria es *del* pasado", repetimos con obstinación siguiendo a Aristóteles. Entonces, a manera de una contra-sospecha, nos viene la idea de que lo que conduce a este alboroto es la ambición misma de aprehender la paseidad del pasado en cuanto tal, haciendo abstracción de su vínculo dialéctico con las otras dos instancias del tiempo. Por tanto, una nueva consigna se propone volver a situar a la memoria en el movimiento de intercambio con la expectativa del futuro y la presencia del presente; así, se propone preguntarse lo que nosotros *hacemos* de nuestra memoria por hoy y para mañana. Ahora bien, esta media vuelta reconduce simplemente la concepción agustiniana del tiempo en el capítulo 11 de las *Confesiones*, induciéndonos a acoplar esta última con la concepción heideggeriana del tiempo. En efecto, San Agustín y Heidegger son, al menos para mi conocimiento, los únicos pensadores que hayan tomado como tema central

de su concepción del tiempo la dialéctica del pasado, del presente y del futuro.[5]

En lo que sigue, no se intentará reescribir las dos monografías consagradas por *Temps et récit* al libro XI de las *Confesiones* y al capítulo de *El ser y el tiempo* que atañe a la temporalidad. Más bien, se propondrá una libre meditación que se desplace libremente entre San Agustín y Heidegger; así, combinaremos préstamo y crítica, siguiendo una doble preocupación: la de justicia para con los textos evocados y la de responsabilidad con respecto a la situación de indecidibilidad, resultado de la empresa precedente de tematización separada de la paseidad del pasado en cuanto tal.

Mis observaciones se organizan en torno a dos temas: el de la imposible totalización de las tres dimensiones temporales —y por tanto su *diáspora* originaria— y, corolario del precedente, el de la igual primordialidad de cada una de estas dos instancias. Es sobre uno y otro de estos dos temas que el préstamo y la crítica se entremezclan.

En relación con el primer tema, San Agustín y Heidegger han afirmado con fuerza lo que yo llamaba en *Temps et récit I*, a propósito de San Agustín, la disonancia entre las tres instancias de la temporalidad: el tema de la *distentio animi* —que traduce la *diastasis* de los neoplatónicos— es enunciado en las *Confesiones* con el tono doloroso de la deploración; en la "región de la disimi-

5 Observé en dos ocasiones mis reservas con respecto a estas dos grandes doctrinas: una primera vez para cuestionar la prioridad dada por ambas a la memoria de lo propio sobre la memoria colectiva; una segunda vez para deplorar la disyunción que instauran ambas, por razones diferentes, entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cósmico —estas dos posiciones resultan ser definitivamente indisociables. Sin embargo, nunca he puesto en duda la legitimidad de principio de una empresa centrada en la dialéctica de las tres dimensiones del tiempo. Más bien, pensaría que de todos modos el alcance del descubrimiento llevado a cabo por ambas doctrinas ha sido amputado tanto por la reducción a la esfera de lo propio como por la disyunción entre la aproximación fenomenológica y la aproximación cosmológica.

litud" el alma hace oír su gemido. En cuanto a Heidegger, retoma el término de *ekstasis*, que traduce literalmente como el fuera de sí: "La temporalidad es el fuera de sí (*Ausser sich*) originario, en sí y para sí" (p. 329). Es precisamente este carácter extático de la temporalidad originaria el que, según Heidegger, se encuentra nivelado en la comprensión vulgar del tiempo "actual como una serie pura, sin comienzo ni fin" (*ibid.*).

Pero, ¿acaso ambos han llegado al final de lo que exige su descubrimiento? En San Agustín, es el presente el que estalla en tres direcciones: "Hay tres tiempos: el pasado, el presente, el futuro" (xx, 26). Y aún más: "Si se nos permite hablar, así veo (*video*) tres tiempos; sí, lo confieso (*fateorque*), hay tres" (*ibid.*). Ahora bien: "El presente del pasado es la memoria; el presente del presente es la visión (*contuitus*) [se tendrá más adelante *attentio*], y el presente del futuro es la espera" (*ibid.*). Por tanto, triple presente. Ciertamente San Agustín no carece de argumentos: no dirigimos la mirada al pasado más que a base de *vestigia* —de imágenes-improntas, presentes en el alma; y sucede lo mismo con las anticipaciones presentes de las cosas por venir. Entonces, es la problemática (y el enigma que la acompaña) de la presencia de lo ausente lo que impone la triple referencia al presente; sin embargo, se puede objetar que los *vestigia* o las huellas, suponiendo que éste falle al postular la presencia, no son enfocados en cuanto tales a título del presente vivido: no es a ellos a los que ponemos atención, sino a la paseidad de las cosas pasadas y a la futuridad de las cosas por venir; por ello, es legítimo sospechar, como lo hacen las críticas modernas y posmodernas de la "representación", de cierta "metafísica de la presencia", subrepticiamente deslizada bajo la instancia de la presencia a título de presente del presente, extraño presente duplicado. Así se encuentran atenuadas la *distentio animi* y la equiprimordialidad de las tres instancias de la temporalidad, por la cual se pugnará más adelante.[6] Entendámonos bien: la do-

6 Una razón propia del cristianismo platonizante para privilegiar el presente se debe a la referencia del presente vivido a la eternidad concebida como un *nunc stans*, dicho de otra forma, como un presente eterno.

ble preocupación de mantener la disociación de las instancias y de preservar su mismo derecho no prohíbe elevar al rango de problema último la posibilidad de la unidad de lo que San Agustín designa como tres tiempos —*tria tempora*—, sino que, diría yo, es a la dialéctica resultante del estricto balance entre instancias distintas, y de su mismo derecho, a la que deberá ser confiada *in fine* la cuestión enigmática de la temporalidad única.

En cuanto a Heidegger, es completamente notable que sea a partir de la presumida unidad de las tres instancias que el problema de su diferenciación es planteado.[7] Con respecto a esto, el capítulo clave de *Sein und Zeit* (*El ser y el tiempo*) es el capítulo III de la Segunda Sección, intitulado "El poder-ser-todo auténtico del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del Cuidado" (pp. 301 ss.). Así, la cuestión de su articulación se encuentra situada por encima de la cuestión de la pluralización e, incluso, de la dispersión de las tres instancias: desde las primeras líneas del parágrafo 61, se puede leer lo siguiente:

> Un poder-ser-todo auténtico del *Dasein* fue existenciariamente proyectado. La explicación del fenómeno develó al ser auténtico para la muerte como *anticipación*. En su atestación existencial, el poder-ser auténtico del *Dasein* fue puesto al día como resolución y al mismo tiempo interpretado existenciariamente. ¿Cómo es que ambos fenómenos deben ser relacionados? ¿Acaso el proyecto ontológico del poder-ser auténtico no condujo a una dimensión del *Dasein* que está muy alejada del fenómeno de la resolución? ¿Qué debe tener la muerte en común con la 'situación concreta' del actuar? ¿Acaso la tentativa de acoplar a toda fuerza a la resolución con la anticipación no hace que, confundidos, nos desviemos hacia una

7 No haré aquí nuevamente el recorrido de los largos análisis preparatorios que conciernen a la fenomenología hermenéutica (cf. *Temps et récit III*, pp. 92-5), por un lado, y a la posición axial del Cuidado en la ontología del *Dasein*, por otro (*Ibid.*, pp. 95-102). (*Cf.*, respectivamente, pp. 720-3 y 723-30 de la edición de Siglo XXI. [T.])

construcción insostenible, absolutamente no fenomenológica, que incluso ya no puede reivindicar el carácter de un proyecto ontológico 'fenomenológicamente fundado'? (p. 302).

Heidegger tiene una razón fuerte para interrogarse de esta manera. En efecto, de inmediato resulta que es el privilegio otorgado desde el inicio a la futuridad, bajo el signo del ser-hacia (o para) la muerte, lo que prejuzga acerca de la unidad fundamental de las tres instancias del tiempo. De la misma forma que en San Agustín el primado del presente regía a la unidad de las tres instancias, es la anticipación del futuro y, más precisamente, la "antelación hacia" la muerte, lo que regula por adelantado la cuestión de la integridad del ser-ahí: la "antelación hacia" la muerte y la "resolución anticipadora" enfrentada a su ineluctabilidad son constitutivas del sentido originario del "poder-ser un todo auténtico del *Dasein*". Correlativamente, la finitud implacable del tiempo del *Dasein* es lo que da su sentido último a la noción inaugural del "poder-ser-todo": "En el ser-todo originario del *Dasein*, la temporalidad es experimentada de manera fenoménicamente originaria en el fenómeno de la resolución anticipadora" (p. 304). Se objetará que el privilegio reconocido al futuro tiene, incluso en Heidegger, su razón de ser más primitiva en la estructura del Cuidado, eje rector de la fenomenología del *Dasein*. En efecto, la primera implicación temporal de la noción de Cuidado es la del ser con anterioridad a sí (*das Sich vorweg*); pero, según yo, esta noción no comporta ninguna clausura, sino que, por el contrario, "deja siempre algo aplazado o en suspenso, y permanece constantemente incompleto en virtud del carácter de poder-ser (*Seinskönnen*) del ser-ahí" (*Temps et récit III*, p. 96). Por tanto, uno puede preguntarse si no es necesario liberar al *Seinskönnen* —el ser-con-anterioridad-a-sí— del yugo del ser-para-la-muerte, y al mismo tiempo de la totalización del tiempo que esta categoría impone. Desde luego, ningún cuestionamiento sobre el tiempo puede eludir la cuestión de su integridad estructural, pero esta cuestión quizá deba ser siempre aplazada, según ya fue sugerido más arriba, como cuestión ulterior, siendo el resultado del

entrecruzamiento de las problemáticas discordantes del futuro, del pasado y del presente. Entonces, lo que primeramente sería necesario explorar son los recursos de la experiencia del poder-ser sin llegar a su captura por el ser-para-la-muerte.

Por medio de las observaciones que siguen, quisiera contribuir a esta fenomenología *abierta* de la futuridad en contra de la fenomenología *cerrada* del ser-para-la-muerte.

Esta abertura era mejor preservada por la idea agustiniana de espera, que encuentra un eco en la de horizonte de expectación (o de espera) de Koselleck. Esta resonancia que tiene una notación de San Agustín dirigida a destacar el tiempo de lo propio en una notación de Koselleck destinada a realzar el tiempo histórico, fue precisamente lo que me sugirió aplicar al futuro la polisemia que había puesto desde el primer Estudio para el análisis de la memoria y que, por otra parte, valía ya para la experiencia completa de la temporalidad. Esta polisemia, recuerdo, reposaba sobre la distinción entre lo propio, lo allegado y lo extraño. Así, en lo que sigue propongo acoplar la tríada pasado-presente-futuro con la tríada de lo propio, lo allegado y lo extraño.

Es a la expectativa de lo propio a lo que hacen referencia todos los juegos del deseo que ponen la marca del futuro sobre el amor y el odio, o sobre el goce y la tristeza. Descartes señalaba ya en *Las pasiones del alma*, en el parágrafo 37, que el deseo es el principio de las pasiones que "lleva más a mirar el porvenir que el presente o el pasado". Del mismo deseo derivan (parágrafo 58) la esperanza, el temor, los celos, la seguridad y la desesperación, según la variedad de las dificultades a las que el deseo debe ajustarse. En el parágrafo 89 intitulado "Cuál es el deseo que nace del horror" es notable que la muerte sólo figure en un rango subordinado: "El horror —se lee ahí— es instituido por la naturaleza para representar al alma una muerte súbita e imprevista"; entonces, lo que es tematizado aquí es, pues, "el peligro de muerte", y no la "anticipación hacia" la muerte. Las pasiones apropiadas son así "la fuga y la aversión" (*ibid.*). ¿Acaso Descartes escapó frente al destino de la mortalidad? Más bien yo diría que no previó su

lugar entre las pasiones; y con razón. La mortalidad no es un contenido pasional; es una situación límite que pone de relieve la estructura de la existencia. ¿Pero se la debe tomar en cuenta en las *actitudes* con respecto al futuro? Es con justa razón, me parece, que Descartes sólo considera el peligro de muerte y que no propone transformar "el temor al peligro" en anticipación y en resolución. El acontecimiento del morir sólo puede ser temido y eventualmente aceptado y asumido, como interrupción aleatoria, y en este sentido incoordinable con el deseo y el temor. De esta manera Sartre y, como creo poder decirlo, Levinas[8] están de acuerdo en decir que la muerte no es un acontecimiento susceptible de ser esperado y anticipado.

En este punto hago intervenir la distinción entre propio, allegado y extraño. La muerte tiene ahí, en cada caso, un estatuto diferente. En el tiempo de lo propio, ni el nacimiento es un recuerdo, ni la muerte el objeto de una espera. Me espero a morir, pero no espero la muerte. Deseo permanecer vivo hasta la muerte. Hasta la muerte —no en vista de… ni siquiera hacia… la muerte. Ahora bien, ¿para quién son el nacimiento y la muerte un acontecimiento? Pues bien, para los allegados, para mis allegados. Sólo ellos se regocijaron de la venida al mundo del recién nacido que fui. Hannah Arendt se complace en repetir al final de la sección "Acción" de *The Human Condition* (*La condición humana*): "Un niño ha nacido para nosotros" (por otra parte, ella cree que es una palabra del Evangelio; es una cita del profeta Isaías).[9] El nosotros que se regocija aquí es

8 En su último curso público, hablando de la muerte, Levinas ironiza: "Sin duda nada es más cómico que este cuidado que un ser toma de una existencia que no podrá arrancar a su destrucción, como en el cuento de Tolstoi, en el que una orden de botas por veinticinco años es dada por aquel que morirá esa misma tarde".

9 "It is this faith and hope for the world that found perhaps its most glorious and most succint expression in the few words with wich the Gospels announced their 'glad tidings': a child has been born unto us". *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, p. 247. ["Esta fe y esperanza para el mundo encontraron quizá su expresión más gloriosa y sucinta

el de los allegados, el de mis allegados. De tal forma, para ellos mi muerte será un acontecimiento, pero no para mí. Todo lo que puedo anticipar, y en este sentido esperar, es su duelo; sin embargo, no es mi tarea adelantárselo, aun cuando pueda arriesgarme —con pudor— a imaginarlo. En cuanto al futuro del extraño, la muerte no está ahí inscrita como acontecimiento. Heidegger tiene razón en este punto: "Se" muere. La verdad es que este "se" no es nadie; la categoría apropiada para lo público es la noción de *población*, que resulta familiar a los epidemiólogos y en general a los funcionarios de la salud pública. En la dimensión social, nacimiento y muerte se reducen a inscripciones en los registros del estado civil en vista de las estadísticas de fecundidad, de las nupcias y de la mortalidad. En este nivel, los hombres no son insustituibles: nuevos vivos no dejan de reemplazar a los muertos en la continua renovación de las generaciones, la cual enmarca a la ciudad que se preocupa por durar más tiempo que los mortales, quienes se reemplazan sucesivamente. Entonces, en este nivel no existe mi muerte, sino la desaparición de un épsilon de la población registrada. Esto no quiere decir que el futuro de los extraños no disponga de las modalidades particulares de expectación; con todo, precisamente ellas no pueden ser derivadas de las de lo propio, ni siquiera de las de los allegados. La previsión económica, la anticipación social, la artimaña del poder político y la durabilidad institucional que desea Maquiavelo, los proyectos culturales y, finalmente, y quizá sobre todo, las utopías, entre las cuales está la del progreso, la cual surge en el futuro tal como éste ya no es (en el "futuro pasado" de Koselleck), se proyectan sobre el horizonte de expectativa de lo colectivo. Pero estas expectativas no tienen nada que ver con la resistencia de lo propio hasta la muerte, ni con el regocijo y el duelo de los allegados, testigos y guardianes del nacimiento y de la muerte. Aquí el error sería construir el futuro de la comunidad siguiendo el modelo del destino trágico de cada mortal. Además, este error puede —desgraciadamente— conducir

en las breves palabras con las que los Evangelios anunciaron sus 'felices noticias': un niño ha nacido para nostros."]

a una falla política. En este punto, existe discontinuidad del *Dasein* en relación con el *Mitsein*.[10]

Se me permitirá detenerme un momento en el lugar del presente en esta arquitectura, antes de responder a la cuestión de confianza que subyace a todo este estudio, a saber, la de valorar la paseidad del pasado cuando ella es puesta de nuevo en el movimiento de la temporalidad, tomada según su triple estructura de miembros. Se evocó un poco más arriba la acusación hecha a la "metafísica de la presencia"; considerada como responsable de la sobreestimación del presente, que se observa en San Agustín, Locke y Husserl y que se atribuye en general a la tradición de la interioridad (cf. Estudio I). Aquí, mi duda es la siguiente: ¿es seguro que la significación fenomenológica del presente, y la reivindicación metafísica adherida a la idea de presencia considerada como inmediata y transparente a sí misma, se corresponde enteramente? Expresé un poco más arriba mis reservas en cuanto a la explotación del tema inoportuno del *tupos*, del *eikôn* y de los *vestigia*, en beneficio del primado del presente; lo repito: tanto la impronta como la huella y el documento, y también la ruina, están ciertamente presentes, pero no son contemplados como tales. A través de ellos, o sobre la base de su sustrato, se apunta correctamente a lo ausente irreal o anterior. En cuanto al presente al que se apunta, no se reduce de ninguna forma a la intuición sensible ni siquiera a la intuición intelectual, o aun a la admiración cartesiana, la cual se hace eco del asombro socrático. El presente es también el ahora de la iniciativa, del comienzo del ejercicio de la potencia de actuar sobre las cosas, por tanto, el *initium* de la imputabilidad; es, finalmente, la intensidad vivida del gozar y del sufrir. Devolvamos al presente una polisemia proporcionada a la del futuro y el pasado. Desmultipliquemos el presente de lo propio, de lo allegado y de los extraño. De esta forma honraremos la "equiprimordialidad" de los tres éxtasis del tiempo, que Heidegger recomienda pero que no respeta verdaderamente.

10 A decir verdad, no hay, ni en Heidegger ni en Husserl, una problemática claramente planteada de la comunidad y de las comunidades. El tema del "Se" reconduce demasiado rápidamente al del *Selbst* (§25); y esto mucho antes de que sea tematizada la cuestión de la temporalidad. Entonces se lee sólo una alusión a la temporalidad originaria del ser-ahí: "La resolución consigo mismo sitúa por primera vez al *Dasein* en la posibilidad de dejar 'ser' a los otros en su poder-ser-más propio, y de abrir conjuntamente éste en la solicitud que anticipa y libera. El *Dasein* resuelto puede devenir 'conciencia' de los demás. Del ser sí mismo auténtico de la resolución brota por primera vez el ser uno con el otro auténtico —y no de las uniones equívocas y celosas, o de las fraternizaciones prolijas en el Se y en aquello que uno quiere emprender" (p. 298). Únicamente en el parágrafo consagrado a la *Geschichtilichkeit* es elaborada la tríada *Schiksal*, *Geschick* y *Geschichte* (destino, destinación e historia) en el prolongamiento de la idea de deuda, más bien que en la anticipación. En este contexto es evocada la posibilidad de un *Mitgeschehen*, es decir, de una "cohistoricidad". Así, es sugerida cierta homología entre destinación comunitaria y destino individual, "aun a riesgo", tal como señalaba en *Temps et récit III*, p. 112 y nota (p. 741 de la edición de Siglo XXI [T.]), "de marcar el lugar vacío con las categorías que son apropiadas de manera más específica al ser en común: lucha, obediencia y lealtad". Deploraba entonces la "transferencia sin precauciones a la esfera comunitaria del tema más fundamental de todos, el ser-para-la-muerte, en detrimento de la afirmación sin cesar reiterada de que el ser para la muerte no es transferible". Y agregaba: "Esta transferencia es responsable del esbozo de una filosofía política heroica y trágica ofrecida a todos los malos usos" (*ibid.*). Las discusiones publicadas después de *Temps et récit III*, que conciernen al compromiso político de Heidegger, confirman mis antiguas reservas.

III. La paseidad en el movimiento de la temporalidad

¿Qué hay respecto de la situación de indecidibilidad sobre la que desembocó la tentativa de dar un sentido a la paseidad del pasado, haciendo abstracción de su relación con el presente y el futuro?

Lo que se debe volver a poner en cuestión es la limitación que el conocimiento histórico debe a su orientación retrospectiva. Repito esto que fue dicho más arriba: el historiador, en tanto

individuo apasionado y ciudadano responsable, llega a su tema con sus expectativas, sus deseos, sus temores, sus utopías e incluso su escepticismo. Esta relación con el presente y el futuro influye indudablemente en la elección de su objeto de estudio, en las cuestiones y las hipótesis que él forma, así como en el peso de los argumentos que subyacen a sus explicaciones y sus interpretaciones, pero sus posturas con respecto al presente y al futuro no forman parte de manera temática de su objeto de estudio. Los archivos, los documentos y las huellas son "del" pasado. En este sentido, es la memoria tanto privada como pública la que, como segundo plano de la historia documental, permanece orgánicamente ligada al presente y al futuro. Digo la memoria tanto privada como pública; sobre este punto, en efecto, San Agustín y Koselleck manejan el mismo lenguaje: el primero habla del triple presente, uniendo el presente del pasado con el presente del futuro; el segundo insiste sobre la polaridad entre horizonte de expectativa y espacio de experiencia, polaridad respecto de la cual muestra, por otra parte, las variaciones que se dan para escribir la historia: así, él puede hablar del futuro pasado, del pasado tal como fue y tal como ya no es. La cuestión última es saber si, a pesar de la postura retrospectiva del conocimiento histórico, no se deja discernir algún efecto secundario del enfoque del futuro en el corazón mismo del conocimiento de los hombres de otro tiempo.

Quisiera mostrar que este contragolpe de la mirada del futuro sobre la del pasado es la contrapartida del movimiento inverso de influencia de la representación del pasado sobre la del futuro. Lo que tengo presente aquí es la categoría de *deuda*, a la que se ha hecho alusión varias veces, en particular con motivo de nuestra meditación sobre el perdón. La deuda es la carga que el pasado hace pesar sobre el futuro. Es esta carga la que el perdón querría aligerar. Pero en principio esta carga pesa. Y pesa sobre el futuro: la deuda obliga. Si existe un deber de memoria, es en virtud de la deuda que, al verter nuevamente a la memoria en el futuro, pone propiamente a la memoria en el futuro: ¡te acordarás!, ¡no te olvidarás! En este sentido, la deuda no es un simple corolario de la

huella, menos aún su sinónimo. La huella pide ser superada; ella es pura remisión al pasado: significa, pero no obliga.

Es a Heidegger a quien debemos la fenomenología más desarrollada de la deuda, a pesar del privilegio otorgado al futuro y al tema del ser-para-la-muerte. Pienso incluso que las notaciones de *El ser y el tiempo* sobre la deuda ganan al ser recogidas, en cierta medida, de manera independiente, incluso a pesar del tema del ser-para-la-muerte. También propondría, yendo más lejos, una interpretación de lo que acabo de llamar el contragolpe del futuro sobre la memoria y sobre la historia, interpretación que no debe nada a lo que considero una reducción indebida, ejercida por medio del ser-para-la-muerte sobre el horizonte de expectativa y su amplia abertura. La importancia de las notaciones que atañen a la deuda se desprende directamente de la proposición central que concierne a la denominación del pasado, al menos en el plano más fundamental de originariedad, a saber, la sustitución de *vergangen*, que en su traducción se considera como simple sinónimo de cumplido o de abolido, por *gewesen* o habiendo sido (etimológicamente "siendo sido"). Expresé más arriba las razones por las cuales el no más del pasado cumplido debe ser puesto sobre el mismo plano que el habiendo sido. Esto no impide medir el beneficio de la promoción del habiendo sido al rango de originariedad máxima con respecto al pasado. El lenguaje mismo testimonia esta originariedad bajo la forma adverbial del ya o ya ahí, irreductible al no más. En torno a este adverbio se reagrupan múltiples temas caros a los lectores de *El ser y el tiempo*: el ser afectado (*Befindlichkeit*) (§29) —ser-proyectado o vencimiento (§38). Es verdad que estos temas se hallan situados en la primera sección de *Sein und Zeit*, y por lo tanto, no tienen relación aparente con la temporalidad; sin embargo, es fácil reintegrarlos en este marco. Así, hablando del *Dasein* como afección, Heidegger evoca el carácter de "carga", de "peso" o de "fardo" del *Dasein* (p. 134). Aunque es verdad que el acento es puesto en el ahí del *Dasein*, el ya del habiendo sido hace una primera aparición en este contexto: "El ente que el carácter del *Dasein* tiene es su Ahí, de tal

modo que, expresamente o no, se encuentra en su ser-proyectado. En la afección, el *Dasein* es siempre ya transportado frente a sí mismo, se ha encontrado ya desde siempre…" (p. 135). Con el vencimiento, el *Verfallen*, el ya retorna: "En tanto que se vence, el *Dasein* ha caído ya de *sí mismo* en tanto que ser-en-el-mundo ficticio; y no se venció en algún ente contra el cual se estrellaría (o no) en el curso de su existencia, sino en el *mundo* que por sí mismo le incumbe a su ser" (p. 176). Es ciertamente bajo la égida de la "anticipación" de o hacia la muerte que la noción de ser en deuda es examinada en el famoso capítulo III de la segunda sección: "*El poder-ser-todo aunténtico del* Dasein *y la temporalidad como sentido ontológico del Cuidado*" (pp. 302 ss): "El Cuidado abriga cooriginariamente en sí la muerte y la deuda" (p. 306). Desde luego, pero el frente a frente de la deuda es el poder-ser. La deuda ancla en el pasado al poder-ser. "… El ser en deuda, en tanto pertenece al ser del *Dasein*, debe ser concebido como poder-ser deudor" (p. 306). Quisiera retener este estrecho vínculo en la perspectiva de un poder-ser abierto a otros horizontes distintos a la muerte. La deuda reviste incluso una significación más profunda de ser que está confrontada a una expectativa indeterminada, a la que acaba de limitar como por detrás. Con respecto a esto, Heidegger tiene razón al disociar a la deuda del *status corruptionis* en el sentido teológico (p. 304, n. 1). En efecto, el pecado es la figura histórica existencial que reviste la deuda bajo el signo de una interpretación transmitida por las Escrituras bíblicas. Por tanto, el lazo tradicional entre deuda y pecado constituye un problema claramente delimitado sobre el fondo del análisis existencial de la deuda. Es necesario restituir a la noción de deuda la amplitud que las notaciones emparentadas tales como herencia, "pre-adquisición" (*Vorhabe*) y "previsión directriz" (p. 311) contribuyen a preservar. Retengo la idea de una dependencia antecedente al corazón de la proyección de mis poderes y, por tanto, de mis expectativas. Una reserva de poderes y de no poderes confiere al poder-ser una determinación y una orientación previas. Por lo tanto, en el "mantenimiento de sí", sinónimo de ipseidad, se

conjugan ser-en-deuda y poder-ser (§66). El texto más notable, donde estas diversas nociones que gravitan en torno del ya se coordinan en el pasado habiendo-sido, reza así: "La resolución anticipadora comprende al Dasein en su ser-en-deuda esencial. Este comprender significa: asumir el ser-en-deuda como existente o ser en tanto fundamento proyectado de la nulidad. Pero la asunción del ser-proyectado significa: ser auténticamente el *Dasein tal como era ya en cada caso* (*wie es je schon war*). Sin embargo, la asunción del ser-proyectado sólo es posible en la medida en que el *Dasein* en ad-venimiento puede ser su 'como era ya en cada caso' más propio, es decir su 'sido'. El *Dasein* solamente puede devenir de manera ad-veniente a sí mismo, es decir *re*-viniendo, en tanto es en general como *soy*-sido. Ad-venimiento de manera auténtica, el *Dasein es sido* auténticamente. La anticipación hacia la posibilidad extrema y más propia es el re-venir comprensivo hacia el 'sido' más propio. El *Dasein* sólo puede *ser*-sido auténticamente en tanto que está ad-viniendo. El ser-sido brota, en cierta forma, del porvenir" (pp. 325-26). Se habrá notado de paso el *wie* de "como era ya en cada caso". ¿Este *wie* no es acaso pariente del "tal como" del testimonio? Esta sugerencia, que me gustaría ahora anexar a nuestro estudio de la paseidad de la memoria y de la historia, es la que Heidegger traslada al marco de una categoría derivada, indebidamente según yo, y por tanto menos originaria: la de *Geschichtlichkeit* o historicidad.

A mi entender, la pregunta es ésta: ¿qué es lo que la noción de deuda agrega a la de huella para una fenomenología de la memoria y de la historia? Se comenzó a responder a esta pregunta señalando la carga que el pasado hace pesar sobre el futuro. Pero la deuda en cuanto tal obliga, y por tanto liga al futuro, no se agota en la idea de carga. La herencia es también recurso. Es así que se reúne con el olvido de reserva evocado al principio del presente estudio. Pero esto todavía no es todo: retomando la sugerencia con la que finalizó la primera parte de este estudio, según la cual la idea de huella implica la pasividad de un choque padecido por el acontecimiento vencido, diría que la idea de deuda, solida-

ria del pasado habiendo-sido, nos induce a que la enlacemos con la de un *ser-afectado* por la impresión del acontecimiento. Se diría entonces que el pasado que ya no es, pero que ha sido, requiere ser dicho en la narración desde el fondo mismo de su ausencia. Michel de Certeau sugiere algo similar en *Lo ausente de la historia*: estando ausente del decir de la historia, el pasado habiendo-sido pide ser dicho. Tal sería el sentido más fuerte que se podría dar a la idea de aproximación al pasado por medio del conocimiento histórico. Si el discurso histórico sigue siendo una construcción, entonces la construcción quiere ser una reconstrucción. Ahora bien, ¿qué es lo que rige la mira de reconstrucción sino el anhelo de *responder* a lo que no puede dejar de ser interpretado como petición de discurso venido del habiendo-sido? ¿Se regresa por tanto a la situación de indecibilidad sobre la que se cerró nuestra búsqueda sobre la noción de huella? En lo absoluto. El vínculo de la deuda con el poder-ser orientado hacia el futuro libera a la huella de su indecibilidad epistemológica. La deuda, repitámoslo, obliga. La petición del habiendo-sido del pasado cumplido se dirige al futuro del discurso. Además, lo inagotable nos pide volver a decir, a reescribir y a retomar una y otra vez la escritura de la historia.[11]

En el segundo plano de esta fenomenología de la deuda quisiera subrayar lo que he llamado el contragolpe del futuro sobre el pasado. El carácter retrospectivo de la historia no es la última palabra sobre el conocimiento histórico. Seguiría siendo tal cosa si se mantuviera en la opinión común según la que el pasado ya no puede ser cambiado, y por esta razón parecería determinado; según esta opinión, sólo el futuro puede ser tenido

11 Se impone nuevamente una comparación con la pintura, lo cual no es inesperado en este contexto. ¿No se dice acaso que una gran obra de pintura "devuelve" la verdad de un paisaje? ¿Y por qué Cézanne se obstina en pintar y repintar la montaña Santa Victoria? ¿No lo hace quizá con la esperanza de que la serie entera, gracias a la "devolución" de la pintura, encierre mejor al paisaje?

por incierto, abierto y, en este sentido, indeterminado. Aquí sólo se encuentra la mitad de la verdad. En efecto, si los hechos son imborrables, si ya no se puede deshacer lo que se hizo, ni hacer que lo que aconteció no sea, en cambio, el sentido de lo que aconteció está fijado de una vez por todas; además de que los acontecimientos del pasado pueden ser interpretados de otra forma, la carga moral ligada a la relación de deuda con respecto al pasado puede volverse pesada o ligera, según que la acusación encierre al culpable en el sentimiento doloroso de lo irreversible o que el perdón le abra la perspectiva de quedar liberado de la deuda, lo cual equivale a una conversión del sentido mismo del acontecimiento. Se puede entender este fenómeno de reinterpretación, tanto en el plano moral como en el de la simple narración, por un caso de acción retroactiva de la mirada intencionada del futuro sobre la interpretación del pasado.

Gracias a este tipo de acción, la memoria revisitada por el proyecto ofrece el modelo al conocimiento histórico. Esta instrucción de la historia por la memoria va a contracorriente de una disposición espontánea de la gestión histórica. Ésta es, por vocación, pura retrospección. A pesar de su proyecto de tratar a los hombres "en el tiempo", en realidad ella se ocupa de los hombres en el pasado. Ciertamente, como ya se dijo, el historiador en tanto sujeto del conocimiento histórico es un hombre de su tiempo, con el que comparte ciertas expectativas sobre el futuro de su país o de la humanidad. En este sentido la temporalidad del historiador no escapa a la constitución tripartita de toda conciencia histórica. Pero estas anticipaciones no forman parte del objeto histórico. Ellas son, en la medida de lo posible, mantenidas a distancia del campo de investigación, y esta exclusión —jamás completa— forma parte de la ética profesional del historiador: *sine ira nec studio*. Una vez dicho esto, la lección de la memoria remodelada después del proyecto no es inaccesible al historiador. Él la aplica simplemente en su tratamiento del pasado. Le es dado al historiador remitirse en la imaginación a un momento cualquiera del pasado como habiendo sido presente, y por tanto como ha-

biendo sido vivido por la gente de otra época, a título de presente de su pasado y de presente de su futuro, para retomar una vez más las fórmulas de San Agustín. Al igual que nosotros, los hombres del pasado fueron sujetos con iniciativa, con retrospección y con prospección. Las consecuencias epistemológicas de esta consideración son múltiples. Saber que los hombres del pasado formularon expectativas, previsiones, deseos, temores y proyectos es fracturar el determinismo histórico reintroduciendo retrospectivamente la contingencia en la historia.

Nos acercamos por ello a un tema insistente de Raymond Aron en su *Introducción a la filosofía de la historia* (1937), a saber, su lucha contra "*la ilusión retrospectiva de fatalidad*" (p. 187). Él introducía este tema en relación con el recurso que halla el historiador en las construcciones irreales, por donde se acercaba al concepto weberiano de "la imputación causal singular" evocada más arriba. Sin embargo, el mismo tema lo extendía a la causalidad histórica por medio de una reflexión sobre la relación entre contingencia y necesidad: "Entendemos aquí por contingencia a la vez la posibilidad de concebir el acontecimiento otro y la imposibilidad de deducir el acontecimiento del conjunto de la situación anterior" (p. 223). Esta consideración general sobre la causalidad histórica inclina a unir la reacción contra la ilusión retrospectiva de fatalidad a una concepción global de la historia, definida como el "esfuerzo de resurrección o, de manera más precisa, el esfuerzo por trasladarse al momento de la acción o por convertirse uno en el contemporáneo del actor" (p. 234).

Sin embargo, no quisiera detenerme únicamente en las consecuencias que tiene esta crítica de la ilusión retrospectiva de fatalidad para la epistemología y la filosofía de la historia, sino también en los recursos terapéuticos que ofrece. No solamente los hombres del pasado, imaginados en su presente vivido, proyectaron un cierto porvenir, sino que su acción tuvo consecuencias no deseadas que hicieron fracasar sus proyectos y decepcionaron sus esperanzas más caras. El intervalo que separa al historiador de estos hombres del pasado aparece así como un cementerio de promesas

no mantenidas. Despertar y reanimar estas promesas no mantenidas no es ya la tarea del historiador de oficio, sino ciertamente de aquéllos que uno puede llamar educadores públicos, a los cuales deberían pertenecer los políticos. Esta resurrección de las promesas no mantenidas del pasado, en el prolongamiento de la resurrección del pasado de los actores de la historia, reviste, como se acaba de anunciarlo, una significación terapéutica con respecto a las patologías de la conciencia histórica de muchos pueblos posteriores sobrevenidas al término de la Guerra Fría. A esta terapéutica le concierne, en primer lugar, el uso dado por los pueblos a sus *tradiciones* y a lo que estas tradiciones transmiten en relación con los acontecimientos fundadores y con los héroes históricos ligados a estos acontecimientos. Principalmente con respecto a ellos vale el precepto, enunciado más arriba, de que se requiere aprender a contar de otra forma y a detenerse en la narración de los otros o, de manera más precisa, en la historia escrita por historiadores que pertenecen a pueblos distintos del nuestro, incluso a grandes culturas distintas de las que participaron en el tejido de las culturas fundadoras de nuestra área cultural. A partir de este intercambio de las memorias, conducido por el intercambio de las narraciones históricas, se puede retomar el problema del buen uso de las tradiciones. En cierto sentido, tradición y memoria son fenómenos solidarios y de la misma estructura narrativa. Pero, bajo la presión de la crítica histórica, es necesario aprender a desdoblar el fenómeno de la tradición, tal como aprendimos a desdoblar la memoria en memoria-repetición y memoria-reconstrucción. La tradición tratada como depósito muerto pone en evidencia la misma compulsión de repetición que la memoria traumática. Y es liberando, por medio de la historia, a las promesas no mantenidas, incluso a aquéllas que fueron impedidas y rechazadas por el curso ulterior de la misma, como un pueblo, una nación o una entidad cultural pueden acceder a una concepción abierta y viva de sus tradiciones. A lo cual es necesario agregar que lo incumplido del pasado puede a su vez nutrir con ricos contenidos a las expectativas capaces de volver a lanzar a la conciencia histórica hacia el futuro.

Se encuentra así corregido otro déficit de la conciencia histórica, a saber, la pobreza de la capacidad de proyección hacia el futuro, la cual acompaña ordinariamente a la fijación en el pasado y al rumiar de las glorias perdidas y de las humillaciones padecidas.

¿Qué es lo que se puede decir de la oposición entre verdad y fidelidad, introducida por François Bédarida, al término de este examen de los intercambios entre memoria e historia? Mi sugerencia sería que estas dos virtudes no están opuestas entre sí, sino que deben ser reformuladas en función de la dialéctica que acaba de ser elaborada entre memoria e historia. Sólo una historia reducida a su función crítica satisfaría al único imperativo de verdad. Sólo una memoria privada de la dimensión crítica de la historia satisfaría por su lado únicamente al imperativo de fidelidad, como a ello inclina un uso no crítico de la idea de tradición. Sin embargo, una memoria sometida a la prueba crítica de la historia no puede ya apuntar a la fidelidad sin pasar por el tamiz de la verdad. Además, una historia situada nuevamente por la memoria en el movimiento de la dialéctica de la retrospección y del proyecto, no puede ya separar la verdad de la fidelidad que se deposita, en último análisis, en las promesas no mantenidas del pasado, ya que estamos primordialmente endeudados con éstas.

Al mismo tiempo que son puestas en una relación dialéctica las dos virtudes de la fidelidad memorial y de la verdad histórica, son reconciliadas las dos significaciones mayores de la historia: no es posible "hacer historia" sin también "hacer la historia".[12]

Traducción: Juan Javier Cerda Orozco,
Pablo Tamariz Domínguez
Revisión: Alfonso Mendiola, Fausto José Trejo
Historia y grafía, núm. 13, 1999

12 El presente ensayo reproduce la sexta y última de las lecciones del seminario impartido en 1997 en el marco del *Colegio Internacional de Filosofía*; agradezco a su presidente la cordial hospitalidad.

Ética, historia y postmodernidad[1]

Luis Vergara
Departamento de Educación y Desarrollo Humano/uia

No es posible "hacer historia" sin también "hacer la historia".

Paul Ricœur

Introducción

Dada la necesaria orientación retrospectiva del conocimiento histórico, ¿es posible una escritura de la historia éticamente informada? En un ensayo muy reciente (1997), Paul Ricœur ha declarado en relación a este asunto que:

> El historiador, en tanto individuo apasionado y ciudadano responsable, llega a su tema con sus expectativas, sus deseos, sus temores, sus utopías e incluso su escepticismo. Esta relación con el presente y el futuro influye indudablemente en la elección de su objeto de estudio, en las cuestiones y las hipótesis que él forma, así como en el peso de los argumentos que subyacen a sus explicaciones y sus interpretaciones, pero sus posturas con respecto al presente y al futuro no forman parte de manera temática de su objeto de estudio[2]

1 Este trabajo está basado, en parte, en ideas expuestas en la tesis doctoral de su autor, *La producción textual del pasado. Una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricœur*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.

2 Paul Ricœur, "La marca del pasado", en *Historia y Grafía*, núm. 13, 1999, p. 178.

¿Qué media entre aquella indudable influencia y esta exclusión temática? En opinión de Paul Ricœur, esta mediación la conforma el contragolpe de la mirada del futuro sobre el pasado, que viene a ser "la contrapartida del movimiento inverso de la influencia de la representación del pasado sobre el futuro".[3] En la noción de este contragolpe convergen los temas principales de la fenomenología de la conciencia histórica elaborada en el tercer volumen de *Tiempo y narración*:[4] la huella, la deuda, la tensión dialéctica entre espacio de experiencia y horizonte de espera (categorías estas últimas que Ricœur tomó de Koselleck[5]), etcétera, así como otros temas menos presentes en esa elaboración, como el de la dialéctica de la memoria —con su pretensión de fidelidad— y la historia —con su pretensión de verdad—. En este ensayo Ricœur observa que si fuera verdad el lugar común de que, en tanto que futuro es incierto, abierto e indeterminado, el pasado se encuentra determinado y fijado para siempre, de manera que no puede ser alterado, entonces el carácter retrospectivo de la historia sería la última palabra sobre el conocimiento histórico. Concede que esta opinión contiene una parte de verdad; para él, en efecto, "los hechos son imborrables, […] no se puede deshacer lo que se hizo, ni hacer que lo que aconteció no sea".[6] Pero, por otra parte,

> […] el sentido de lo que aconteció no está fijado de una vez por todas; además de que los acontecimientos del pasado pueden ser interpretados de otra forma, la carga moral ligada a la relación de deuda con respecto al pasado puede volverse pesada o ligera, según que

3 *Idem.*

4 Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985. (Edición en español: *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, tr. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1996.)

5 Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Zuhrkamp, 1979. (Edición en español: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, tr. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993.)

6 Ricœur, "La marca del pasado", *art. cit.*, p. 182.

> la acusación encierre al culpable en el sentimiento doloroso de lo irreversible o que el perdón le abra la perspectiva de quedar liberado de la deuda, la cual equivale a una conversión del sentido mismo del acontecimiento. Se puede entender este fenómeno de reinterpretación, tanto en el plano moral como en el de la simple narración por un caso de acción retroactiva de la mirada intencionada del futuro sobre la interpretación del pasado.[7]

La memoria, así "revisada por el proyecto", esto es, reelaborada por el proyecto, constituye un modelo para la comprensión cabal del conocimiento histórico, del trabajo del historiador y de la contingencia en la historia, entendida —a partir de Raymond Aron— como la posibilidad de concebir futuros alternativos del presente de cualquier acontecimiento pretérito y la imposibilidad de deducir con carácter de necesidad el acontecimiento de las condiciones que le antecedieron:

> Le es dado al historiador remitirse en la imaginación a un momento cualquiera del pasado como habiendo sido presente, y por tanto como habiendo sido vivido por la gente de otra época […]. Al igual que nosotros, los hombres del pasado fueron sujetos con iniciativa, con retrospección y con prospección. Las consecuencias epistemológicas de esta consideración son múltiples. Saber que los hombres del pasado formularon expectativas, previsiones, deseos, temores, y proyectos es fracturar el determinismo histórico reintroduciendo retrospectivamente la contingencia en la historia.[8]

Esta "crítica de la ilusión retrospectiva de la fatalidad" ofrece, en opinión de Ricœur, importantes recursos terapéuticos que tienen que ver con la posibilidad de despertar y reanimar proyectos, esperanzas y promesas proyectadas sobre un futuro de un momento del pasado, que hayan sido marcadas por el incumplimiento

7 *Idem.*

8 *Ibid.*, p. 183.

debido a consecuencias no deseadas o no previstas de las acciones emprendidas. En su opinión, este despertar y reanimar los proyectos, esperanzas y promesas no es una tarea que corresponda precisamente a los historiadores, sino a quienes llama "educadores públicos", entre los que de manera explícita incluye a los políticos. Nosotros nos atrevemos a pensar que puede argumentarse con éxito que sí es tarea que competa a los historiadores, incluso que es una de sus tareas fundamentales, siempre y cuando no se incluya en ella la acción directa más allá de la producción y difusión del discurso histórico.

La crítica a la ilusión de fatalidad también permite corregir otro posible defecto de la conciencia histórica, el de una pobreza de la capacidad de proyección hacia el futuro, concomitante a una fijación obsesiva en el pasado que centra la atención de manera desproporcionada en la glorias que ya no son más o en las humillaciones sufridas (para el caso da lo mismo si se trata de lo primero, de lo segundo o de ambas cosas a la vez). Se trata, lo comprendemos bien, de un correctivo a una situación de desequilibrio entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera, para emplear los términos de Koselleck.

Ricœur concluye su ensayo con una propuesta para la reformulación en términos dialécticos de la oposición entre verdad y fidelidad, basada en la dialéctica entre memoria e historia que ha elaborado. Al conocer esta propuesta, es imposible no evocar la interdependencia entre relatos de historia y relatos de ficción puesta de manifiesto en un tercer volumen de *Tiempo y narración*:

> Sólo una historia reducida a su función crítica satisfaría al único imperativo de verdad. Sólo una memoria privada de la dimensión crítica de la historia satisfaría por su lado únicamente al imperativo de fidelidad, como a ello inclina un uso no crítico de la idea de tradición. Sin embargo, una memoria sometida a la prueba crítica de la historia no puede ya apuntar a la fidelidad sin pasar por el tamiz de la verdad. Además, una historia situada nuevamente por la memoria en el movimiento de la dialéctica de la retrospección y del proyecto, no puede ya separar la verdad de la fidelidad que se deposita, en último análisis, en las promesas no mantenidas del pasado, ya que estamos primordialmente endeudados con éstas.[9]

Pero aún nos aguarda una revelación adicional a la que Ricœur dedica los últimos cuatro renglones del ensayo. En ellos hace tomar conciencia de que al tiempo en que son colocadas la fidelidad de la memoria y la verdad de la histórica en la relación dialéctica que ha propuesto, "son reconciliadas las dos significaciones mayores de la historia: no es posible 'hacer historia' sin también 'hacer la historia'".[10] Esta es, sin duda, una fórmula esplendida, pero ¿es sostenible en una época en la que se ha llegado a anunciar el fin de la historia[11]y, más allá de ello, la post-historia?[12]

Lo más conspicuo de lo que acontece en el campo de la teoría de la historia[13] al arribar a su término el segundo milenio es la batalla que se libra por el sentido de la escritura de la historia (y, con

9 *Ibid.*, p. 185.

10 *Idem.*

11 Así, por ejemplo, Francis Fukuyama en su famoso ensayo "The End of History?", en *The National Interest*, vol. 16. 1989, pp. 3-18; y posteriormente en su libro *The End of History and the Last Man*, Nueva York, The Free Press, 1992.

12 Véase, por ejemplo, Urbano Ferrer, "La concepción postmoderna de la historicidad", en Wenceslao J. González (ed.), *Acción e historia. El objeto de la historia y la teoría de la acción*, [Coruña] Universidad de Coruña, 1996, p. 176. Más de 25 años antes, en un ensayo de 1972, Jürgen Habermas hizo uno del mismo término en "El sujeto de la historia", en J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1982, p. 343.

13 En este trabajo se entenderá por ***filosofía de la historia*** la reflexión filosófica (con sesgo hacia la ontología) sobre la historia en el sentido de la *res gestae*, y por *teoría de la historia* la reflexión filosófica (con sesgo hacia la epistemología) sobre la actividad del historiador y sus productos, esto es, sobre la escritura de la historia y la *narratio rerum gestarum*. Así, nuestra filosofía corresponde a la filosofía sustantiva de Arthur Coleman Danto y a lo que otros autores llaman filosofía especulativa, en tanto que nuestra teoría corresponde a su filosofía analítica y a lo que otros autores denominan filoso-

menor intensidad pero con al menos igual importancia, por el de su lectura). Esta batalla se inscribe en una gran guerra mucho más amplia —abarca a la totalidad de la cultura occidental— entre quienes se resisten a renunciar al proyecto ético de la modernidad y quienes, sea con resignación o con entusiasmo, han asumido como invencibles la desideologización y el pragmatismo característicos de la postmodernidad. La prescripción de una práctica científica neutra en el aspecto valoral, propia de tiempos —superados en lo general— en los que se hacía exaltación de un ideal de objetividad, ha sido reemplazada en la actualidad, en efecto, por la persuasión postmoderna del agotamiento de las ideologías.

La batalla contemporánea por el sentido de la escritura de la historia durante mucho tiempo no interesó a la mayoría de los historiadores profesionales, generalmente afiliados a instituciones académicas, quienes estaban acostumbrados a tener por irrelevantes para su trabajo los debates en materia de teoría.[14] La razón de esto ha sido que los cánones metodológicos del paradigma en el que han trabajado desde la profesionalización de la actividad en el siglo pasado[15] —con inclusión de la escuela de *Annales* y de la *New History*— les han condicionado de forma automática a escribir la historia de una cierta manera que ha sido introyectada como la única posible y que lleva implícita una gran carga teórica. En nuestros días, sin embargo, cuando el paradigma mismo es cuestionado en sus supuestos ontológicos y epistemológicos desde una constelación de teorías alternativas de la

---

fía crítica. En ocasiones, al hablar de filosofía de la historia, añadiremos el calificativo "especulativa" para lograr una mayor claridad.

14 Paul Ricœur cita a este respecto a Pierre Chaunu: "La epistemología es una tentación que hay que alejar", *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, tr. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1995, p. 169.

15 La "creación de la historia como una ciencia de primer orden" constituyó, en opinión de Ricœur, "la gran realización de la cultura germánica decimonónica". Paul Ricœur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, Evanston, Northwestern University Press, 1991, p. 58.

historia de corte postmoderno, con la consecuencia de poner en entredicho la propia actividad de los historiadores, éstos van tomando conciencia en proporciones crecientes de que la discusión en el ámbito de la teoría les interpela de tal manera que ya no les es posible ignorarla. Como pretendemos mostrar más adelante, ha comenzado a apreciarse, en efecto, que la crítica y la descalificación postmoderna a la escritura tradicional de la historia se *extienden necesariamente a todo tipo de escritura de la historia*.

Estos cuestionamientos a los supuestos ontológicos y epistemológicos consagrados de la escritura de la historia han dado lugar de modo inevitable a una discusión de los supuestos ético-políticos de dicha escritura, discusión que es excluida por la desideologización propia de la postmodernidad, con el paradójico resultado de que la discusión postmoderna sobre el sentido de la escritura de la historia se revierte en un debate sobre la misma postmodernidad.

En este ensayo, después de clarificar qué es lo que en él habrá de entenderse por lo ético, dirigiremos nuestra atención a dos vías de ataque propiamente postmodernas a cualquier pretensión de una escritura de la historia éticamente condicionada: *a*) la que vería en cualquier modalidad de esta pretensión la reintroducción de un pensar metafísico tenido por agotado y superado; y *b*) la que la encuentra estéril a la luz de una teoría sociológica sistémica que contempla a las actuales sociedades modernas como diferenciadas por funciones, sin que las categorías éticas fundamentales figuren en los códigos de ninguno de los sistemas societales.

Moral, ética y política

Revisar brevemente la discusión contemporánea respecto a la distinción entre ética y moral nos permitirá optar por una caracterización precisa de lo ético y estar en condiciones de dar razón de la opción tomada. Limitaremos esta revisión a la consideración de los puntos de vista contrastantes de Niklas Luhmann, Erique

Dussel y Jürgen Harbermas sobre la distinción de referencia, para luego exponer el parecer de Ricœur —compatible con la de Habermas— sobre el asunto. En este trabajo asumiremos esta última semántica de la distinción de referencia.

Para Luhmann, como tal vez para la mayor parte de los autores, la moral de una sociedad, cultura, grupo u organización, se basa en la distinción entre lo bueno y lo malo y es codificada con la consecuencia de atribuir estima o desestima a las personas en función de dicho código a la luz de su conducta. En esta concepción, dicha moral es un hecho empírico, y varía en el tiempo y el espacio. Para este autor, la ética es el estudio de la moral y la reflexión sobre la misma, pudiendo así haber éticas descriptivas o comparativas que se limitan a describir una o varias morales, y éticas normativas que prescriben una determinada moral como la adecuada: "Designaremos como *moral de un sistema social* al conjunto de condiciones según las cuales se decide, en el sistema, sobre la estima y desestima. [...] Desde Aristóteles, la teoría de la moral se denomina usualmente *ética*".[16]

Para Dussel (en la actualidad), lo ético es "el aspecto material [como opuesto al formal] o de contenido de la ética", en tanto que lo moral es "el aspecto formal o procedimental, intersubjetivo comunitario",[17] lo que en cierto sentido vendría a ser una distinción al interior de lo que para Luhmann es la ética.

Habermas entiende las cosas de manera diferente. Para él, la moral (o, más precisamente, el discurso moral) se refiere a lo *normativo*, esto es, a las normas o reglas que especifican expectativas recíprocas de comportamiento, en una palabra, a lo obligatorio y a lo prohibido. La ética (o, mejor, al discurso ético), en cambio, se refiere a lo *valoral*, esto es, a los valores o bienes cuya realización

16 Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, trad. Silvia Pappe y Brunhilde Erker, México, Universidad Iberoamericana/Alianza Editorial, 1991, p. 242.

17 Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta/UAM-I/UNAM, 1998, p. 619.

ha de buscarse o promoverse. La pregunta central en el ámbito de lo moral, así concebido, es: ¿cuáles son las normas que deben regular mi o nuestra conducta?; en tanto que en el ámbito de lo ético esta pregunta es: ¿quién o quiénes somos y quién o quiénes queremos ser? Los conocedores de la interpretación existencialista de la filosofía del primer Heidegger reconocerán aquí, sin duda, la idea de proyecto. Esta distinción habermasiana refleja la que suele establecerse entre lo deontológico, por un lado, y lo teleológico y lo intencional, por otro; por ejemplo, cuando hablamos de éticas teleológicas, esto es, orientadas por fines, y de éticas deontológicas, esto es, orientadas por deberes o normas.[18]

La posición de Ricœur es semejante a la de Habermas. Refiriéndose a los términos "ética" y "moral", escribe:

> Uno viene del griego, el otro del latín: y ambos remiten a la idea intuitiva de *costumbres*, que vamos a intentar descomponer de lo que es *estimado bueno* y de lo que se *impone* como obligatorio. Por tanto, por convención reservaré el término de ética para la *intencionalidad* de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas caracterizadas* a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción. [...] Reconoceremos fácilmente en la distinción entre objetivos y normas la oposición entre dos herencias: una herencia aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva *teleológica* y otra kantiana,

18 Los escritos más importantes de Habermas en relación con la distinción entre ética y moral se encuentran reunidos en Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt A. M., Suhrkamp, 1991, especialmente en los trabajos "Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft" (pp. 100-18) y "Erläuterungen zur Diskursethik" (pp. 119-226). Del primero de ellos existe traducción al español, publicada con el título "Los usos pragmáticos éticos y morales de la razón práctica", en María Herrera (coord.), Jürgen Habermas. *Moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*, tr. Hans Sättele *et. al.*, México, Alianza Editorial, 1993, pp. 59-78.

en la que la moral se define por el carácter de obligación de la norma, por tanto, por un punto de vista *deontológico*.[19]

Para Ricœur, ética y moral no son independientes; con inspiración en los "textos fundadores" de Aristóteles y Kant, sostiene "1) la primicia de la ética sobre la moral; 2) la necesidad para el objetivo ético de pasar el tamiz de la norma; 3) la legitimidad de un recurso al objeto ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos."[20]

En este ensayo asumiremos esta manera de entender los términos, advirtiendo que no es la más usual —la comúnmente llamada *ética* profesional del historiador, por ejemplo, viene a ser en ella una *moral gremial*—. Por *ético* habremos entonces de entender lo relativo a la promoción de un proyecto existencial (en el caso individual) o político (en el caso de la historia) en función de la realización del bien o de lo bueno.

Ahora bien, al elaborar su hermenéutica de la conciencia histórica, Ricœur habla de lo *ético-político*. Esto se comprende perfectamente con base en lo que se acaba de apuntar: se refiere a lo concerniente a la promoción de un proyecto político, es decir, a la promoción de un orden social en función de la realización de una concepción determinada de lo bueno. La verdad es que hay en esto algo de redundancia: la noción de lo político bien entendida connota ya, en efecto, el componente de la realización del bien. Obsérvese, a manera de ilustración, como define un especialista (Luis Sánchez Agesta) lo político: "procesos, acciones e instituciones que definen polémicamente un orden vinculante de la convivencia que realice el bien público".[21] El autor de esta

19 Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, tr. Agustín Neira y María Cristina Al[illegible], México, Siglo XXI, 1996, p. 174.

20 *Ibid.*, p. 175.

21 Luis Sánchez Agesta, "Política", en Salustiano del Campo *et al.* (comps.), *Diccionario Unesco de ciencias sociales*, vol. 3, Barcelona, Planeta-Agostini, 1987, p. 1708.

definición precisa que en ella no se hace énfasis "ni en el sentido finalista del *bien público* o común, que implica una distribución de los bienes de la comunidad; ni en el *poder aludido* al definir ese orden como vinculante, esto es, como un orden que el poder público va a impulsar y respaldar; ni en el sentido *polémico*, que implica libertad en la decisión", y añade que "no es uno de estos factores sino el equilibro de todos ellos [...] lo que caracteriza la política o lo político.[22] Ha valido la pena detenernos en esto porque es posible tener la escritura de la historia por un acto propiamente político —por comisión o por omisión, llevado a cabo como tal consciente o inconscientemente. La argumentación (elemental) que puede esgrimirse en favor de ello es que "político" ha de decirse de un acto con consecuencias políticas.

La historia, ¿ciencia universal...

En su principio y por mucho tiempo la filosofía fue ciencia universal. Lo podemos constatar en cualquier revisión del *corpus* aristotélico, por ejemplo, o en la obra de Tomás de Aquino, producida un milenio y medio después. El grado de doctor en filosofía (Ph. D.) otorgado hasta no hace mucho como único en ese nivel por muchas de las universidades anglosajonas es manifestación tardía de lo mismo.

Con la modernidad, de hecho como signo de ella, las diversas ciencias fueron desprendiéndose de la filosofía y adquiriendo identidades y estatutos epistemológicos propios. Habían transcurrido apenas dos siglos desde el inicio de este proceso cuando la física —glorificada por la certeza de la capacidad explicativa universal de la mecánica newtoniana— fue propuesta como candidato para remplazar a la filosofía como ciencia universal, y esta persuasión conserva aún cierta vigencia. Sin embargo, desde mediados del siglo xix, y con mucha mayor fuerza y claridad desde

22 *Ibid.*, pp. 1708-9.

mediados del siglo xx, otra disciplina es proclamada —desde el exterior de la misma— como ciencia universal: la historia. Hoy podemos, si queremos hacerlo, constatar la historización de casi todas las ciencias.[23]

Fue precisamente la *historia* la primera en historizarse. El reemplazo de lo que suele conocerse como la concepción circular de la historia por la línea constituye el arranque de este proceso y su punto más destacado. Estamos hablando de algo acontecido hacia el final de la edad antigua, probablemente como consecuencia del injerto de la tradición judeocristiana en la cultura occidental. Ya en los inicios del siglo pasado Hegel hizo de la *filosofía* una ciencia histórica. Con él la historia de la filosofía, en particular, y la historia de la humanidad y del cosmos en general, pasaron a convertirse en el corazón de la materia filosófica; pero un tanto paradójicamente la filosofía se volvió historia como resultado de esta misma transformación. En Herder encontramos una especie de precursor de esto (aunque en una línea distinta) y en Marx claramente un continuador, pese a su "poner de cabeza a Hegel". Otro tipo de historización de la filosofía fue la emprendida hacia mediados de ese siglo por Comte. En el mismo siglo XIX tuvieron lugar las primeras historizaciones efectivas entre ciencias de la naturaleza: la de la *geología*, con la publicación en 1830 de *Principles of Geology*, de Charles Lyell, obra en la que con gran rigor se explica cómo el mundo no había sido siempre igual, que tenía historias cuyas eras podían ser leídas en los estratos geológicos; y la de la *biología*, con el descubrimiento de la evolución y la publicación en 1859 de *On the Origin of Species*, de Charles Darwin. De pronto todas las ciencias incorporaron a su aparato conceptual más fundamental la dimensión temporal: las formulaciones sincrónicas de la legalidad de lo espaciotemporal fueron más o menos de pronto recategorizadas como cortes o secciones

23 Una obra excelente y prácticamente ya clásica a este respecto es Stephen Edelston Toulmin y June Goodfield, *The Discovery of Time*, Chicago, Chicago University Press, 1982.

de leyes mucho más complejas, en las que la variable tiempo, la novedad y el cambio irreversible hacían su aparición en formas hasta entonces desconocidas. Finalmente, hacia el término del siglo pasado y el inicio del presente, el proceso se tornó global en lo concerniente a las ciencias de la naturaleza con el anuncio de que el universo entero tenía historia; fueron la *termodinámica*, primero, y la *cosmología*, un poco después, las ciencias que lo efectuaron. Así, las dos ciencias históricamente rivales de la historia en cuanto a pretensión de universalidad —la filosofía y la física— han quedado definitivamente superadas en la cultura de nuestro tiempo por la historia, la primera por el agotamiento de la invariabilidad de su corazón, la metafísica, y la segunda por su absorción por su historia. Se trata, por supuesto, de una historia sin solución de continuidad entre la historia natural y la de la humanidad. Pero éste es sólo un lado de la moneda de la historización universal de las ciencias. Hegel y Marx nos han enseñado que no sólo es la historia de la humanidad un capítulo de la historia natural, sino que también ésta es un capítulo de aquélla. Así, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* se nos dice que "las ciencias naturales se convertirán con el tiempo en la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre englobará las ciencias naturales y sólo habrá, entonces, *una* ciencia".[24] Esta ciencia única es, claro, la historia. Un poco más adelante, en el mismo texto, leemos lo siguiente, muy a nuestro propósito: "El elemento del pensamiento mismo, el elemento de exteriorización de [la] vida del pensamiento, el *lenguaje*, es de naturaleza sensible. Realidad social de la naturaleza y ciencia natural *humana* o *ciencia natural del hombre* son términos idénticos".[25] Es, sin embargo, en el siguiente fragmento en el que la paradójica circularidad —por lo demás, explícitamente reconocida— es objeto de la mejor exposición:

24 Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, tr., Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1968, p. 124.

25 *Idem.*

> Ahora bien, no resulta difícil decir al individuo lo que ya le había dicho Aristóteles: has sido engendrado por un padre y una madre, eres obra del emparejamiento de dos seres humanos y es, por tanto, la procreación entre ellos lo que ha hecho nacer en ti un hombre. Como ves, el hombre debe físicamente su existencia al hombre. No debes, por tanto, fijarte solamente en *uno* de los aspectos, el del progreso *infinito*, como cuando preguntas: ¿quién engendró a mi padre, quien a su abuelo, etcétera? Debes fijarte, asimismo, en el *movimiento cíclico* que se manifiesta plásticamente en aquel proceso según el cual el hombre se repite a sí mismo en la generación y el *hombre*, por tanto, permanece siempre como sujeto. Sin embargo, ante esta pregunta me contestarás concedido este movimiento cíclico, debes concederme tú a mí el progreso que sin cesar me impulsa, hasta preguntarse: ¿quién engendro al primer hombre y, en general, a la naturaleza? A lo que sólo puedo contestar que esa pregunta es por sí misma producto de la abstracción. Indaga por qué caminos has llegado a ella, párate a pensar si esa pregunta no se formula desde un punto de vista que me impide contestarla por tratarse de una pregunta absurda. Si ese progreso, en cuanto tal, existe en realidad para un pensamiento racional. Cuando preguntas por la creación de la naturaleza y del hombre, te abstraes del hombre y de la naturaleza. Los estatuyes como *no existentes* y pretendes, sin embargo, que yo te los demuestre como algo *que existe*. Pues, bien, yo te digo: si renuncias a tu abstracción, renunciarás también a tu pregunta; pero si te aferras a tu abstracción debes ser consecuente y si, al pensar, concibes al hombre y la naturaleza como *no existentes*, debes pensarte como no existente a ti mismo, ya que también tú eres naturaleza y hombre. No pienses ni te preguntes, pues desde el momento en que piensas y preguntas pierde todo sentido tu *abstracción* acerca del sentido de la naturaleza y el hombre.[26]

Esta es la otra cara de la moneda a la que nos referíamos hace un momento, una cara que comprende la historicidad de la misma

26 *Ibid.*, pp. 125-6.

práctica de la historia. En esta otra vertiente, que es más una toma de conciencia que una elaboración, el momento más señalado es el historicismo que descubre la historicidad de todo saber, incluido por supuesto todo saber histórico.

En nuestro tiempo es tal vez Foucault —más el arqueólogo del saber que el que hace genealogía del poder— quien con mayor lucidez ha proclamado la historicidad radical de todo conocimiento, tan radical que el hombre mismo ha quedado disuelto en la historia. Vienen al caso aquí las, con justicia, tan famosas palabras con las que termina *Las palabras y las cosas*:

> Si estas disposiciones [las disposiciones del saber de la *episteme*[27] del siglo XIX] desaparecieran tal como aparecieron, si por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a finales del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.[28]

Sus exploraciones arqueológicas[29] le han permitido descubrir que el hombre, el ser humano —a un tiempo sujeto y objeto—, no

27 Para Foucault, una *episteme* es un conjunto, históricamente vigente entre dos momentos de cambio, de enunciados que conforman y hacen posibles los objetos (de estudio), prácticas y procedimientos e instituciones. Desde el fin de la Edad Media hasta nuestros días, Foucault identifica con sus procedimientos "arqueológicos" tres *epistemes* históricas —la renacentista, la clásica y la del siglo XX— y vislumbra la gestión de una cuarta, la de la "muerte del hombre".

28 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, tr. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1968, p. 375.

29 Que no han de confundirse con la historia del pensamiento, error contra el cual advierte explícitamente Foucault en *La arqueología del saber*, tr. Aurelio Garzón, México, Siglo XXI, 1970, pp. 44. En todo caso, aunque no a manera de una definición que pudiera aceptarse sin más, debiera pensarse en una suerte de historia de los discursos. Véase también al respecto Foucault, *Las palabras y las cosas... op. cit.*, p. 7, y José Guilherme Merquior,

es sino el correlato de las ciencias humanas (o del espíritu) que surgen cabalmente en la *episteme* del siglo XIX.[30] Pero esta *episteme* ha alcanzado sus límites —la conciencia de la misma en cuanto a tal y la de la invención del hombre fuerzan con necesidad a desviarlos y anticiparlos—, y las ciencias humanas quizá han estado siendo reemplazadas, por algún tiempo ya, por otras que van con-

Foucault o el nihilismo de la cátedra, tr. Stella Mastangelo, México, FCE, 1988, p. 142.

30 Es indispensable tener presente como trasfondo a lo largo de estas consideraciones en torno a algunas intuiciones de Foucault (como arqueólogo), que en el *espacio epistemológico* —la expresión, por cierto, es suya— que contempla, la historia (ciencia) no es una de la ciencias humanas, sino que guarda con ellas una relación particular y compleja: "La Historia (*sic*) forma, con respecto a las ciencias humanas un medio de acogida que es, a la vez privilegiado y peligroso. Da a cada ciencia del hombre un trasfondo que la establece, que le fija un suelo y como una patria: determina la playa cultural —el episodio cronológico, la inserción geográfica— en que puede reconocerse su validez a este saber; pero las discierne de una frontera que las limita y arruina desde el principio su pretensión de tener validez en el elemento de la universalidad" (Foucault, *las palabras y las... op. cit.*, p. 360). Sartre, reaccionando ante *Las palabras y las cosas*, pensó que Foucault rechazaba o negaba la historia, y es interesante a este respecto el comentario de Vincent Descombes: "Nadie pretende 'rechazar la historia'. El único problema consiste en saber si llegaremos a tener una concepción desencantada de ésta, tras el crepúsculo del ídolo hegeliano" (*Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, tr. Elena Benarroch, Madrid, Cátedra, 1982, pp. 147-8). Foucault, en su etapa genealógica, escribió que la genealogía no se oponía a la historia, sino que "se opone, por el contrario, al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del '*origen*'" ("Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica del poder*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez Urías, Madrid, La Piqueta, 1980, p. 8). Para una extensa discusión sobre Foucault, Sartre, el marxismo y la historia, véase Mark Poster, *Foucault, Marxism and History*, Cambridge, Basil Blackwell, 1984. En relación con Foucault y la historia, véase también el quinto capítulo, "La historia efectiva: de una arqueología del saber a una genealogía del poder", de Ángel Gabilondo, *El discurso de acción: Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 114-46.

formando, o al menos anunciando, su relevo: la *episteme* no estructuralista (o posestructuralista, o postmoderna),[31] disciplinas entre las que Foucault identifica concretamente al psicoanálisis —con su discurso sobre el inconsciente— y la etnología —con su exhibición del provincialismo de la civilización occidental. Éste es, en Foucault, el despertar del *sueño antropológico*. Pero, ¿a qué se despierta? A la realidad, que es histórica de punta a punta (aunque carente de "puntas"); en una palabra, a la historia. Así vistas las cosas, el psicoanálisis y la etnología pudieran —tal vez deberían— entenderse como ciencias relativas a aspectos diversos de la historicidad concretizada. La visión de "la muerte del hombre", conformada en el apogeo del movimiento estructuralista (1966) —recuérdese la "muerte del sujeto" por entonces proclamada—, está hoy probablemente superada.[32] No así la de la expansión de la historia (como objeto de estudio y como ciencia) hasta abarcar el todo (de la realidad y del espectro de los conocimientos) a la que cierta lectura de Foucault arqueólogo da lugar.

Repasemos esto con una poco de más cuidado. Foucault comienza registrando el hecho indiscutible: la historia ha sido por milenios antes de la construcción de las ciencias humanas y ha ejercido en la cultura occidental una pluralidad de funciones de primera importancia, tales como las de "memoria, mito,[33] transmisión de la Palabra, y del Ejemplo, vehículo de la tradición, conciencia crítica del presente, desciframiento del destino de la humanidad, anticipación del futuro o promesa de un retorno",[34] y apunta que la característica más notable de la historia así concebida, lo que mejor la definía por oposición a la nuestra, era su *unidad*: "una gran historia lisa, uniforme en

31 No es término del que haga uso Foucault en relación a estos asuntos, pero es apropiado a la luz de nuestros propósitos.

32 El propio Foucault abandonó pronto el empleo del término *episteme*.

33 Contra esto protestaba Jean Paul Sartre (véase Descombes, *Lo mismo y lo... op. cit.*, p. 147).

34 Foucault. *Las palabras y las...*, *op. cit.*, p. 356.

cada uno de sus puntos que entrañarían en una misma deriva, una misma caída o una misma ascensión, a todos los hombres y con ellos a las cosas, los animales, todo ser vivo o inerte y hasta los rostros más calmados de la tierra".[35] Pero en el siglo XIX esta unidad se vino abajo. La historización de las diferentes ciencias reveló un conjunto de historicidades y de tiempos diversos e inasimilables entre sí. Más aún, el hombre quedó exhibido como *deshistorizado* en sí, esto es, sin una historicidad propia, ya que "dado que habla, trabaja y vive, se encuentra, en su ser propio, enmarañado en historias que no le están subordinadas ni le son homogéneas".[36] Aquí el hablar, el trabajar y el vivir remiten a la filología, a la economía y a la biología, respectivamente, ciencias que en conjunto conforman el triedro del saber moderno propio de la *episteme* del siglo XIX. A fin de cuentas, Foucault arriba a una circularidad que guarda estrecha semejanza con la que hemos visto que Marx formuló más de un siglo antes respecto de la relación entre historia natural e historia de la humanidad:

> Puesto que el hombre histórico es el hombre vivo, que trabaja y habla, todo contenido de la historia, sea cual fuere, depende de la psicología, de la sociología o de las ciencias del lenguaje. Pero, a la inversa, puesto que el ser humano se ha convertido en histórico de un cabo a otro, ninguno de los contenidos analizados por las ciencias humanas puede permanecer estable por sí mismo ni escapar al movimiento de la historia.[37]

Esta circularidad no es sino manifestación de la relación entre el historicismo y lo que Foucault ve como su contraparte necesaria: la *analítica de la finitud*.[38] Frente a las relaciones concretas entre totalidades limitadas, cuyo modo de ser estaba establecido de an-

35 *Idem.*
36 *Ibid.*, p. 358.
37 *Ibid.*, p. 359.
38 *Ibid.*, p. 303-9.

temano por la vida, las formas sociales o las significaciones de la lengua, y cuya posibilidad y justificación eran los problemas que intentaba resolver el historicismo, la analítica de la finitud "quiere interrogar esta relación del ser humano con el ser que al designar su finitud hace posibles las positividades de un modo concreto de ser."[39] Son palabras de Foucault, pero paradójicamente recuerdan expresiones tanto de Heidegger como de Ricœur (¡pero también de Derrida!); más aún si se atiende a que se trata de "una finitud sin infinito y, sin duda, una finitud que nunca ha terminado, que siempre está en retirada con relación a sí misma, a la que queda aún algo qué pensar en el instante mismo en que piensa, a la que queda siempre tiempo para pensar de nuevo lo que ya ha pensado".[40] Foucault ha ofrecido a nuestra contemplación una visión —de radicalidad absoluta— de la existencia heideggeriana abismada en su insuperable historicidad, y, con ello, de la de todo conocimiento y de toda realidad.

… o práctica superada en la postmodernidad?

Pero la entronización de la historia como ciencia universal es tan sólo el anverso de otra moneda —ahora una de cuño postmoderno— cuyo reverso muestra la visión opuesta. Hoy, cuando el pensamiento metafísico se tiene generalmente por superado y se conoce la futilidad de cualquier pretensión de un punto de vista suprahistórico, la historia es objeto de una valoración ambigua. Por una parte, está el carácter doblemente histórico de todo conocimiento al que nos hemos venido refiriendo —la historia convertida en ciencia universal y conciencia de la historicidad de todo saber— y, por otro, el hecho de que ciertos acontecimientos cataclismáticos del presente siglo —notablemente las dos guerras mundiales (con el Holocausto en el contexto de la

39 *Ibid.*, p. 362.
40 *Ibid.*, p. 361.

segunda); las guerras de la postguerra; las hambrunas padecidas cuando la producción global de alimentos supera a las necesidades agregadas; y la distribución actual de bienes, servicios y oportunidades en el mundo— han conducido a una desilusión generalizada en la relación con el proyecto de la modernidad y con ello a una desilusión en relación con la historia (en el doble sentido del término, esto es tanto como *res gestae* como *narratio rerum gestarum*) en particular. El descrédito de los metarrelatos —signo definitorio de la postmodernidad— se ha visto acompañado de dos visiones opuestas sobre la historia: la de quienes sostienen que ésta constituye el remplazo de aquéllos y la de quienes, por el contrario, sostienen que junto con los metarrelatos se ha derrumbado la historia por suponerla esencialmente preñada de contenidos metafísicos inútiles en una era que ven caracterizada —felizmente a su parecer— por la desideologización y el pragmatismo, cuando no contraproducentes en sus efectos reales que, por lo demás, contradicen al propio ideal de progreso.

Asistimos así a un tiempo a la inflación y a la disolución de la historia.[41] Ante nuestros ojos la historia se evapora, al tiempo que el lugar que ocupa la metafísica es llenado por unos modos de pensar y de conocer propios de la historia. A un tiempo la narración es exaltada como el medio más apropiado para captar y referir la realidad vivencial y el sentido de los acontecimientos tenidos por históricos, y se anuncia la interdependencia entre el género histórico y el de ficción. Visto desde la perspectiva de estas ambigüedades, Foucault viene resultando no muy atípico (prueba de ello son las distintas aprensiones, frecuentemente contradictorias, de su valoración de la historia). Con frecuencia se le presenta como el pensador

41 Tomamos los términos "disolución" e "inflación" del título de un apartado del muy recomendable libro de David D. Roberts sobre estos asuntos: *Nothing but History: Reconstruction and Extremity after Metaphysics*, Berkeley, University of California Press, 1995. De manera más general, debemos mucho de estas consideraciones sobre la ambigüedad en la valoración actual de la historia al primer capítulo de esta obra.

que combinó la historia con la filosofía,[42] pero también suele discutirse si escribió historia o ficciones, duda que él mismo alentó:

> En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de la verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad, de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, fabrique algo que no existe todavía, es decir, ficcione".[43]

A fin de cuentas parecería que todo será relativo a la concepción de la historia que asuma. En un extremo se encontrarían las grandes teorías especulativas de la historia y en el otro lo que Foucault denominó "la forma desnuda de la historicidad humana: el hecho de que en cuanto tal el hombre está expuesto al acontecimiento".[44] El asunto, sin embargo, no es tan simple. La verdad es que la descalificación contemporánea de los metarrelatos amenaza a *todas* las formas de escribir historia en la modernidad. Esto nos remite al debate contemporáneo sobre el tema, debate que en la filosofía de la historia en lengua inglesa comienza a ser conocido como "Historia con H o con h". Antes de penetrar en él, empero, convendrá presentar mayor atención a la noción de *metarrelato*.

42 Así, por ejemplo, Merquior en *Foucault o el nihilismo…*, *op. cit.*, p. 23.
43 Foucault, *Microfísica del poder*, *op. cit.*, p. 162.
44 Foucault, *Las palabras y las…*, *op. cit.*, p. 359.

Los metarrelatos y la postmodernidad

Se tiene por "postmoderna" la incredulidad con respecto a los metarrelatos.

Jean François Lyotard[45]

¿Qué son en rigor los metarrelatos para Lyotard? En nuestra lectura de *La condición postmoderna* no encontramos una definición formal (para el caso, tampoco en la de *La diferencia*,[46] la obra que junto con *La condición postmoderna* ha procurado mayor renombre a este autor). En la "Introducción" a *La condición postmoderna* encontramos, sin embargo, indicaciones suficientes como para formular una hipótesis plausible al respecto. Nuestro punto de partida lo constituyen las siguientes afirmaciones: "En tanto que la ciencia no se reduce a regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas del juego. Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se la llama filosofía".[47] Estos discursos legitimadores son, entonces, metadiscursos respecto del discurso de la ciencia, y así lo dice explícitamente Lyotard. Estos discursos pueden asumir una forma narrativa, es decir, la forma de los relatos (en contraposición con el de la ciencia, que nunca presenta esta forma). Los metarrelatos son "grandes relatos" legitimadores de la ciencia "moderna". Pero, ¿qué es en este contexto un gran relato? Creemos que podemos inferirlo a partir de los ejemplos que nos ofrece Lyotard, teniendo presente que ha de tratarse de narraciones: la dialéctica del espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador. Nuestra hipótesis es que los metarrelatos no son sino teorías especulativas de la historia.

45 Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, tr. Mariano Antolín Rato, México, Red Editorial Latinoamericana, 1990.

46 Jean-François Lyotard, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988.

47 Lyotard, *La condición postmoderna*, *op. cit.*, p. 9.

Al valorar esa hipótesis téngase en cuenta, primero, que se trata precisamente de relatos, de narraciones (el género apropiado para el enunciado de teorías especulativas de la historia y en general no para otro tipo de discursos filosóficos); segundo, lo que connotan "gran" y "meta" cuando afectan a "relato"; y tercero, que se trata de discursos filosóficos (que es lo que son las teorías especulativas de la historia).[48] Encontramos dos confirmaciones de la hipótesis. En primer lugar, la indicación de Lyotard de que "al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica".[49] Es un hecho que existen estrechas correspondencias tanto históricas como sustantivas en las descalificaciones posthegelianas de la teorías especulativas de la historia y del pensamiento metafísico, y la razón de ello es sencilla: ambas descalificaciones comparten la misma raíz: una pretensión de fundamentos últimos. En segundo lugar, están los dos metarrelatos[50] a los que Lyotard consagra el capítulo 9, "los relatos de la legitimación del saber", de *La condición postmoderna*: "[El] que tiene por sujeto a la humanidad como héroe de la libertad. (Todos los pueblos tienen derecho a la ciencia)",[51] y el de la autolegitimación del saber especulativo en el idealismo alemán, que "funda el desarrollo, a la vez que del conocimiento, de la sociedad y el Estado".[52] Así enunciado este segundo metarrelato no se aprecia su carácter narrativo, pero escuchemos a Lyotard al respecto:

48 Lo que no pierde nada de su validez, aunque Lyotard esté entendiendo —aquí al menos—por filosofía un discurso legitimador del saber científico.

49 Lyotard, *La condición postmoderna*, *op. cit.*, p. 10.

50 "Grandes versiones del relato de legitimación" les llama Lyotard en su oportunidad (*ibid.*, p. 63), como implicando que todos los metarrelatos son versiones o variaciones de un único metarrelato fundamental. De estas dos *versiones* dice Lyotard que la primera es "más política" y la segunda "más filosófica".

51 *Idem.*

52 *Ibid.*, p. 68.

> Un resultado destacable del dispositivo especulativo, es que los discursos del conocimiento sobre todos los referentes posibles son tomados, no como su valor de verdad inmediata, sino con el valor que adquieren debido al hecho de que ocupan un cierto lugar en la Enciclopedia que narra el discurso especulativo. Éste los cita al exponer por sí mismo lo que sabe, es decir, al exponerse a sí mismo. El auténtico saber desde esta perspectiva siempre es un saber indirecto, hecho de enunciados referidos e incorporados al metarrelato de un sujeto que asegura su legitimidad.[53]

Para Lyotard, el discurso hermenéutico contemporáneo —y son *Le Conflict des interprétations*, de Ricœur,[54] y *Verdad y método*, de Gadamer,[55] lo que ofrece como muestras— surge precisamente de esta presuposición. En relación con todo esto, es menester señalar que el sujeto al que se hace referencia no es "un sujeto que se desarrolla al actualizar sus posibilidades de conocimiento, sino un sujeto práctico que es la humanidad".[56] Lo que mueve al pueblo "no es el saber en su autolegitimación, sino la libertad en su autofundación o, si se prefiere, en su autogestión [...] su epopeya es la de la emancipación respecto a todo lo que le impide regirse por sí mismo".[57]

En adición a asumir que los metarrelatos no son otra cosa que las teorías sustantivas de la historia, nos atrevemos a enunciar lo siguiente: todos los metarrelatos son variantes (particularizaciones, expresiones, concreciones) de un único metarrelato elemental abstracto originario, el metarrelato de la escatológica emancipación de la humanidad. En el medioevo este metarrelato elemental asumió la forma cristiana sacralizada que postulaba como destino final el *pleroma* paulino. En la modernidad surgen y permanecen a lo largo de toda ella dos variantes básicas del metarrelato elemental originario: una —esencialmente cristiana secular—[58] identificada con los intereses del proletariado y que postulaba la vigencia general en el mundo del comunismo y la justicia social, y otra —identificada con los intereses de la clase burguesa— que contempla como destino final de la historia la vigencia igualmente general del sistema capitalista, de la economía del libre mercado y del respeto a los derechos individuales.[59] A fin de cuentas, el proyecto de la modernidad ha sido la procuración de la emancipación de toda la humanidad mediante el empleo de la razón, proyecto que desde los inicios y de manera creciente en el tiempo enfatizó el desarrollo y el aprovechamiento de la ciencia y la tecnología como medios concretos, esto es, como expresiones concretas, encarnaciones o materializaciones de la razón. A fin de cuentas, la descalificación de los metarrelatos no constituye únicamente una crítica de la modernidad, sino de toda la tradición cultural de Occidente, tradición en la que la modernidad no es sino una etapa.

El colapso y la desintegración como tal de la Unión Soviética han llevado a una toma de conciencia más amplia en reacción a estos asuntos. Fernando Mires ha creído ver que la modernidad comenzó a derrumbarse justo en aquellos países en los que alcanzó su máxima rigurosidad, y se refiriere a aquéllos en los que tuvo

53 *Idem.*

54 Paul Ricœur, *Le Conflict des interprétations, Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1969.

55 Hans-Georg Gadamer, *Warheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960. (Edición en español: *Verdad y método*, tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1991.)

56 Lyotard, *La condición postmoderna*, *op. cit.*, p. 69.

57 *Idem.*

58 José Ignacio González Faus (*Fe en Dios y construcción de la historia*, Madrid, Trotta, 1998, p. 71) apunta que la modernidad nace fuera de la matriz cristiana, pero de semillas cristianas.

59 En una entrevista muy reciente, el con justicia prestigiado sociólogo británico Anthony Giddens se ha referido al renovado interés que en nuestros días ha despertado la idea de una "tercera vía", expresión cuyo significado advierte que ha cambiado en el tiempo, y habla de "las filosofías dominantes que nos han decepcionado, el socialismo en general y el fundamentalismo del mercado" ("Interview: Third Way's the Charm", en *Newsweek*, vol. 132, núm. 1, 1998, p. 52).

vigencia lo que ha venido a conocerse como "socialismo real", aquéllos en los que la acción del Estado se orientó a "forzar el llamado 'curso de la historia' en función de una meta teóricamente preasignada que pondría fin a la (pre)historia de la lucha de clases gracias al libre desarrollo de las fuerzas productivas bloqueadas, supuestamente, por el orden capitalista".[60] La visión teórica a la que se refiere es un ejemplo de lo que él —al igual que Popper— denomina historicismo[61] y que nosotros hemos denominado filosofía especulativa de la historia. Mires proporciona varias caracterizaciones de lo que ha de entenderse (en su acepción) por historicismo; reuniendo las notas más importantes de estas caracterizaciones en una formula única obtendremos lo siguiente: creencia en el determinismo y la teleología de la historia, esto es, creencia en un objeto o meta final de la historia que, en cualquier momento, confieren sentido, orden y coherencia al pasado y al presente, y que será alcanzado con independencia de la voluntad de los actores históricos. Para él este modo de concebir la historia es "una retranscripción del pensar teológico al pensar histórico",[62] una "verdadera religión de la modernidad"[63] y un "conferir a la política un sentido trascendental que guíe su práctica en un sentido religioso o metahistórico".[64] Concluimos esta glosa de una porción del ensayo reciente (1997) de Mires, "El comienzo de la historia", registrando su opinión en el sentido de

60 Fernando Mires, "El comienzo de la historia", en Helena González y Heidulf Shmidt, *Democracia para una nueva sociedad*, Caracas, Nueva Sociedad, 1997, p. 122.

61 Semántica empleada por algunos otros autores y que se presta a equívocos por dar lugar a confusiones por el hecho de que con mayor frecuencia la palabra se emplea con el sentido de la afirmación de la historicidad de todo saber, incluido por supuesto todo saber histórico, como lo hemos hecho nosotros un poco más arriba.

62 Mires, "El comienzo de la...", *op. cit.*, p. 126.

63 *Ibid.*, p. 127.

64 *Idem.*

que "probablemente donde más herido se encuentra hoy en día el paradigma historicista es en sus esquemas determinativos".[65]

Historia con H o con h

En nuestros días el debate central en materia de teoría de la historia es con toda probabilidad aquel al que en algunos medios se hace referencia como "Historia con H (mayúscula) o historia con h (minúscula)", debate en el que se entiende por Historia (con H mayúscula) "una manera de contemplar el pasado en términos que asignan a acontecimientos y situaciones contingentes un significado objetivo al identificar su ubicación y función en el marco de un esquema general de desarrollo histórico generalmente comprendido como apropiadamente progresivo",[66] en tanto que por *historia* (con h minúscula) se toma "historia entendida en formas 'académicas' y 'particularistas' que, al insistir [...] que es la historia 'apropiada' [*proper*], modestamente rechaza toda pretensión metanarrativista de descubrir en el pasado trayectorias de sentido, propósitos y teleologías".[67] Es claro que la escritura de la Historia con H mayúscula es precisamente la práctica de la filosofía especulativa de la historia en el sentido de Arthur Coleman Danto.[68] Ésta es la práctica que Popper —y también Mires, como hemos visto— denominó *historicismo* —recordamos su definición: "la creencia en un destino histórico"— y que condenó en *La miseria del historicismo*.[69]

65 *Ibid.* p. 124.

66 Keith Jenkins, "Introduction: On Being Open about Our Closures", en Keith Jenkins (ed.), *The Postmodern History Reader*, Londres, Routledge, 1997, p. 5.

67 *Ibid.*, p. 6.

68 Arthur Coleman Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

69 Karl Raimund Popper, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1994, p. 9. En la misma obra (p. 17) Popper proporciona esta otra definición de

Por las razones que se expusieron ya en la introducción, a la gran mayoría de los historiadores profesionales el debate les ha tenido sin cuidado. Su método de trabajo les conduce de forma automática a escribir historia con h minúscula, y por lo mismo se consideran inmunes frente a la posibilidad de escribirla con H mayúscula, práctica que saben que se encuentra superada y desacreditada. De un tiempo para acá, sin embargo, esto ha ido cambiando un tanto, de manera que ya llega a percibirse en algunos un interés y una preocupación por asuntos teóricos al tiempo que caen en la cuenta de que dichos asuntos pueden tener —o de hecho tienen— incidencia en su trabajo. Hay quienes incluso combinan en la actualidad su práctica historiográfica con una reflexión en materia de una teoría de la historia igualmente generadora de publicaciones. Una razón de esto último —lo anticipamos en la introducción— es que ha comenzado a apreciarse que la crítica y la descalificación postmoderna a la escritura de la Historia (con H mayúscula) se extiende necesariamente a la historia (con minúscula); es decir, constituye una crítica y una descalificación a "todos los tipos" de escritura de la historia propios de la modernidad, y es que la distinción entre escribir historia y hacer filosofía especulativa de la historia se desdibuja ante nuestra vista. Ankersmit lo declara sin ambages en las "Six These on Narrativist Philosophy of History": "No existe una línea de demarcación precisa entre la historiografía y la filosofía narrativista de la historia".[70]

---

historicismo: "un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin primordial de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los 'ritmos' o los 'modelos' de las 'leyes' o de las 'tendencias' que yacen bajo la evolución de la historia".

70 Frank R. Ankersmit, *History and Tropology*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 34. Ankersmit, de hecho, se esfuerza en varios de sus trabajos en mostrar la cercanía que cree percibir entre la filosofía de la historia y la estética: común y central a ambas, en su opinión, es la categoría de *representación*. (Véase a este respecto, por ejemplo, el ensayo "Historical Representation", incluido en *History and Tropology*, pp. 97-124.)

Es claro que la filosofía especulativa de la historia es filosofía "y no historia", se esperaría que añadiéramos. Pero el asunto no es tan sencillo. Ni la distinción entre filosofía especulativa de la historia y filosofía crítica de la historia, ni la que pudiera establecerse entre filosofía de la historia y escritura de la historia son ya nítidas. Para ver por qué esto es así nos apoyamos en Danto,[71] quien pone de manifiesto que el átomo de la historia escrita, por así decirlo, es la "frase narrativa" que hace referencia a dos acontecimientos separados en el tiempo y que confiere sentido al primero a la luz del segundo, el cual es pretérito para quien escribe pero futuro en el momento en el que tuvo lugar el primero.[72] Ahora bien, la "frase narrativa" —átomo de la escritura de la historia, como acabamos de decir— es al mismo tiempo el átomo de la filosofía especulativa de la historia en razón de que 'sentido' habla de relación de inclusión, y por ello todo ejercicio historiográfico es a un tiempo un microejercicio de filosofía especulativa de la historia, ya que el proceso de inclusión del sentido en sentidos más amplios desemboca en un sentido final omniabarcante. La "frase narrativa", escrita en el presente del historiador, se ve inevitablemente condicionada por "sus expectativas, sus deseos, sus temores, sus utopías, e incluso su escepticismo", para emplear la expresión de Ricœur.

Dos objeciones pueden dirigirse en principio a esta argumentación: *a*) que el sentido no se confiere de modo "deductivo", esto es, de arriba hacia abajo o de lo global a lo elemental, sino de manera "inductiva", es decir, de abajo hacia arriba o de lo elemental a lo global; y *b*) que la historia no necesariamente se escribe de forma narrativa. La primera es relativamente fácil de resolver: el sentido de lo elemental es tanto una función del de lo global o del todo, como el de éste lo es del de lo elemental; esta es la circularidad hermenéutica y no es dado despreciar ninguno de sus dos lados. En lo referente a la

---

71 Véase Danto, *Analytical Philosophy of History*, *op. cit.*, en especial el octavo capítulo.

72 Una consecuencia de esto es la imposibilidad de escribir la historia del presente en el presente y, para el caso, también para el futuro.

historia la paradoja se resuelve precisamente en su escritura, como la semántica del discurso se resuelve en la escucha o en la lectura.

La escritura de la historia —en lo más amplio del sentido posible que abarca desde la historia individual hasta la del cosmos, pasando por la de los pueblos y la de la humanidad, y se extiende para incluir los recuerdos orales y aun la reflexión individual— es una práctica hermenéutica, la práctica hermenéutica por excelencia en el seno de una existencia hermenéutica de punta a punta; es, a fin de cuentas, la práctica de la autointerpretación, de la autocomprensión, de la construcción de la identidad (narrativa). En nada se equivocó Ricœur cuando en el trabajo intitulado precisamente "Autocomprensión e historia" expresó: "Comprenderse es apropiarse de la historia de la propia vida de uno. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella".[73] Al considerar la práctica de la escritura de la historia encontramos, en efecto, la misma circularidad hermenéutica con la que nos enfrentamos al descubrir que en la lectura o en la escucha el sentido de las frases es una función del de las palabras que las componen, al tiempo que el de éstas es una función del de aquéllas. El sentido de un relato histórico es una función del de los acontecimientos que en él se narran, pero éste es igualmente una función de aquél. El historiador se aproxima a los documentos, a los vestigios, a las huellas (como dijera Ricœur) con un esquema *formal* previo conferidor de sentido —fruto de relatos tanto históricos como de ficción de los que se ha apropiado— que *conduce* (el término es de Ricœur) su escritura de la historia desde el discernimiento entre los significativo y lo que no lo es. En este sentido la escritura de la historia se asemeja a la observación empírica que, como lo demostrara Norwood R. Hanson,[74] siempre se encuentra intrínsecamente

73 Paul Ricœur, "Autocomprensión e historia", en Tomás Calvo y Remedios Ávila (eds.) *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación*, tr. José Luis Rúa, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 42.

74 Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery*, Londres, Cambridge University Press, 1958.

cargada de teoría (*theory laden*). No importa que se trate de Historia (con H mayúscula) o de historia (con h minúscula). Hayden White da expresión a estas ideas en los siguientes términos:

> Aquellos historiadores que trazan una línea firme entre la historia y la filosofía de la historia no caen en cuenta de que cualquier discurso histórico contiene en sí una cabal filosofía de la historia aunque esto sea implícito [...]. La diferencia principal entre historia y filosofía de la historia es que la segunda lleva a la superficie del texto el aparato conceptual mediante el cual se ordenan en el discurso los hechos, en tanto que la historia propiamente dicha (como suele decirse) lo sepulta en el interior de la narración, desde donde funciona como un dispositivo conformador oculto o implícito.[75]

Keith Jenkins expresa de manera más sintética la misma idea: "La única elección es entre historia conciente de lo que está haciendo, y una historia que no lo es".[76]

Por lo que se refiere a la segunda objeción, bien podríamos decir que Ricœur se ha hecho cargo de enfrentarla espléndidamente; a ello ha consagrado toda la segunda parte de *Tiempo y narración*. Consideraremos empero dos afirmaciones de autores contemporáneos del mayor prestigio, quienes parecerían ir en ellas en contra de esta proposición tan central a toda la argumentación de *Tiempo y narración* y también a la de este ensayo. La primera procede de Hayden White, quien en el primero de los trabajos recogidos en *The Content of the Form* escribe: "Los historiadores no tienen que reportar sus verdades sobre el mundo real en forma narrativa. Pueden elegir hacerlo en otros modos de representación que pueden ser no narrativos e incluso anti-

75 Hayden White, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Londres, Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 126-7.

76 Keith Jenkins, *Re-thinking History*, Londres Routledge, 1991, p. 69.

narrativos".[77] Los autores que White menciona en apoyo de su afirmación a manera de ejemplos son algunos de los historiadores más renombrados de todos los tiempos: Tocqueville, Burckhardt, Huizinga y Braudel. White establece una distinción "entre un discurso histórico que narra y un discurso que narrativiza, entre un discurso que abiertamente adopta una perspectiva que mira hacia el mundo y lo reporta y un discurso que finge [*feings*] hacer al mundo decirse a sí mismo y decirse a sí mismo como un relato".[78] En su opinión, los autores mencionados en algunas de sus obras "ciertamente narraron sus versiones de la realidad que percibían que existía —o que pensaban que percibían que existía— o detrás de la evidencia que habían examinado, lo que no hicieron fue narrativizar esa realidad, esto es, imponerle la forma de un relato".[79] Ahora bien, es justo *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, de Braudel —precisamente la obra de este autor en la que está pensando White, según lo atestigua una nota a pie de página[80]—, el ejemplo por excelencia, según Ricœur, de una obra que a primera vista parecería no ser narrativa (en una forma derivada) cuando sí lo es en un nivel más profundo. La posición de Ricœur, como lo reconoce White en otro ensayo, es que el problema de la relación entre narración e historiografía se resuelve "mediante la identificación del contenido de aquélla [narratividad] con el 'referente último' de ésta [historicidad]".[81] A fin de cuentas, White arriba a la conclusión de que al intentar probar esta tesis fundamental, Ricœur ha puesto de manifiesto que en el fondo de toda discusión sobre la forma propia del discurso histórico se encuentra la cuestión relativa al

77 Hayden White, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", en Hayden White, *The Content of the Form*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987, p. 2.

78 *Idem.*

79 *Idem.*

80 *Idem.*, nota núm. 3 (cuyo texto se encuentra en la p. 215).

81 Hayden White, *The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory"*, en White, *The Content of the...*, *op. cit.*, p. 54.

contenido de la historia (*res gestae*) en sí. No proseguiremos más aquí el análisis de la posición de White a este respecto, que por cierto es tenido por uno de los grandes defensores de las teorías narrativistas de la historia, como puede apreciarse, por ejemplo, en la obra de Frank R. Ankersmit hacia quien dirigiremos ahora nuestra atención.

Ankersmit ha dedicado diversos trabajos al tema de la postmodernidad y la escritura de la historia. Nos referimos ahora a un extenso ensayo cuyo título "Historism and Postmodernism: A Phenomenology of Historical Experience",[82] anuncia ya que además guarda relación con el capítulo del tercer volumen de *Tiempo y narración* relativo a la hermenéutica de la conciencia histórica. Un poco más adelante consideraremos otros de sus trabajos sobre el mismo tema. En el trabajo de referencia, Ankersmit, que, como ya hemos visto, desdibuja la frontera entre historia y filosofía, establece una distinción entre la *experiencia histórica* —y no está pensando en la vivencia de un acontecimiento cuando éste tiene lugar, sino en lo que podríamos llamar su *revivencia*[83]— y lo relatado en una *narración histórica* coherente. En su opinión, la primera es siempre de carácter fragmentario, contingente y aislado. Más aún, al parecer en su opinión, las posibilidades para la escritura de la historia son un continuo que va desde la producción de un discurso de pura *revivencia* hasta uno totalmente narrativo. Escribe en este sentido que "en tanto la escritura de la historia quiera permanecer tan fiel como sea posible al carácter episódico de la experiencia histórica, habrá necesariamente de repetir al nivel de la representación histórica los aspectos de lo fragmentario, lo contingente y lo aislado".[84] Añade que "en el compás de

82 Ankersmit, "Historism and Postmodernism: A Phenomenology of Historical Experience", En *History and Tropology*, *op. cit.*, pp. 182-238.

83 Que parecería, por cierto, guardar alguna semejanza con la *reefectuación* (*reenactment*) de Collingwood (*cf.* Robin George Collingwood, *The idea of History*, Nueva york, Oxford University Press, 1946).

84 Ankersmit, "Historism and Postmodernism: A..." *op. cit.*, p. 211.

la historiografía postmoderna, sin duda son la microhistoria, la historia de la mentalidades y la *Alltagsgeschichte* —con su interés en los detalles insignificantes de la vida cotidiana— los tipos que satisfacen mejor estos requerimientos".[85] Para ilustrar esto se apoya en la historia de la Revolución Francesa de Michelet y cita un fragmento del prefacio en el que el historiador describe —escribir aquí "relata" sería desmontar de entrada el argumento— cómo en cierta temporada de cada año, cuando sus deberes magisteriales se los permiten, acude al Campo de Marte y *revive* lo que se imagina con nostalgia que fue la revolución.

En relación con este asunto, Ankersmit se refiere explícitamente a *Tiempo y narración* (así como a una obra de David Carr)[86] en los siguientes términos:

> La matriz de la nostalgia nos puede hacer caer en la cuenta del equívoco en la manera en la que Paul Ricœur y David Carr sostienen que toda nuestra vida y toda la historia se encuentran permeadas por lo narrativo. Argumentan que todas nuestras acciones y todas las deliberaciones que las preceden tienen lugar en un mundo rigurosamente narrativizado. Sin embargo, la oposición que hemos observado hace un momento entre el acontecimiento aislado, esto es, el objeto de la experiencia histórica, y la coherencia de las narraciones indica que el imperio de lo narrativo no es universal.[87]

Lo que a esto respondemos, instruidos por Ricœur, tanto en lo concerniente a método como en lo relativo a contenidos, es que, a nuestros parecer, lo que de alguna forma Ankersmit mira como relación de oposición en la distinción, nosotros lo vemos como relación de inclusión completamente de manera

85 *Idem.*

86 David Carr, *Time, Narrative, and History*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

87 Ankersmit, "Historism and Postmodernism: A...", *op. cit.*, pp. 211-12.

muy paralela a como Ricœur visualiza la relación entre explicación y comprensión. Esto quiere decir que nosotros sostenemos que las *reviviencias* son *momentos narrativos* (que, entre otras funciones, contribuyen al efecto de realidad descrito por Barthes).[88] De hecho, el ejemplo mismo que ofrece Ankersmit —el fragmento del texto de Michelet— aunque muy breve (escasos 15 renglones) alterna momentos que en la distinción de Ankersmit vendrían a ser narrativos con otros propiamente descriptivos. Imaginémonos por un instante cómo sería un texto puramente descriptivo, sin ningún elemento narrativo. Su característica más importante sería su *ucronotopía* (en el sentido literal del término); no habría, en efecto, manera de ubicar lo escrito (no la escritura de lo escrito) ni temporal ni espacialmente, porque estas ubicaciones se efectúan de manera narrativa. Ankersmit es consciente de esto y lo asume al grado de afirmar (con apoyo en un ensayo de Lionel Gossman)[89] que:

> [...] el pasado narrable esencialmente consiste en los muchos *obstáculos* que hubieron de vencerse (a lo largo de los siglos) antes de que la revolución pudiera materializarse en la realidad. Como resultado, la revolución —durante la cual estos obstáculos hubieran sido *eo ipso* suprimidos temporalmente— se encuentra *en sí misma* fuera del pasado narrable y no es más parte de la concatenación de acontecimientos que conforman la historia francesa. [...] La Revolución asume aquí la fisonomía de un acontecimiento sublime, a un tiempo hermoso y terrible, ubicado fuera del espacio y el tiempo y, por lo mismo, fuera del campo de lo narrable, y desprendido de la cadena significativa que encarna la coherencia del pasado narrado.[90]

88 Roland Barthes, "El efecto de realidad" en R. Barthes, *El susurro del lenguaje*, tr. C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 179-87.

89 Lionel Gossman, "Michelet's Gospel of Revolution", en Lionel Gossman, *Between History and Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

90 Ankersmit, "Historism and Postmodernism: A...", *op. cit.*, p 213.

¿No es acaso preferible entender la relación entre descripción *re-vivencial* y narración como una de inclusión que como una de oposición?

En adición a lo que hemos señalado, hay otra constelación de razones por las que la crítica y la descalificación postmoderna a la Historia (con H mayúscula) abarca también a la historia (con h minúscula). De ella consideramos tan sólo las dos que nos parecen a un tiempo las más importantes y las más representativas; por lo demás, se encuentran estrechamente ligadas: *a*) la historia (con h minúscula) tiene como presupuestos un conjunto de principios metafísicos incompatibles con la descalificación de los metarrelatos (la metafísica es un gran metarrelato); y *b*) cuando las banderas políticas de la postmodernidad son la desideologización y el pragmatismo, resulta que la historia (con h minúscula) es tan ideológica como la Historia (con H mayúscula). Por lo que respecta a lo primero baste con recordar los supuestos (por lo general tácitos) ontológicamente realistas de los historiadores académicos profesionales —¿cuál de ellos pone en duda que el pasado realmente aconteció?—

La índole ideológica de este tipo de historia se comienza a hacer patente al considerar su pretensión epistemológica de objetividad (supuestamente garantizada por su proceder metodológico empírico que presupone una postura ontológica realista) y su pretensión ética de neutralidad valoral. (Más allá de ello, vendría a cuento la famosa tesis de Mannheim relativa a la *totalidad* y a la *generalidad* de la ideología del conocimiento.) Tanto la Historia (con H mayúscula) como la historia (con h minúscula) son ideológicas (y, en consecuencia, ni "objetivas", ni neutras desde el punto de vista valoral); la diferencia entre ellas a este respecto, como nos lo ha dicho White, es que la primera lo sabe y lo asume, en tanto que la segunda lo ignora en sí misma y lo critica en la primera. Si esto no es un caso de paja y viga, al menos lo es de viga y viga, sólo que aquí las vigas forman parte de la anatomía y fisiología de la visión. ¿Cuál es la ideología de la historia (con h minúscula)? Esto es, ¿cuál es el grupo cuyos intereses defiende?

¿A qué grupo o sector social interesa que el pasado se estudie "por sí mismo" (en lugar de con una orientación de aplicación en el presente en función del futuro, esto es, con una trayectoria hacia el futuro)? Es claro que al sector o grupo que encuentra en el presente lo que satisface sus intereses y que sólo está abierto a cambios cualitativos que signifiquen "esto mismo, pero mejor", y a cambios cuantitativos que signifiquen la realización de "más de lo mismo". Se trata de una ideología "conservadora" que aún hoy podemos con propiedad llamar *burguesa*. Lo que ocurre en el fondo es que tanto el estudio del pasado "por sí mismo", como el que se hace en función de un destino histórico supuesto, carecen de fundamento extraideológico. La proposición en pro del estudio aséptico del pasado "por sí mismo" se encuentra en una situación análoga a la del positivismo lógico que proclamaba que el sentido de una proposición es su modo de verificación empírica: ni aquélla es ideológicamente aséptica ni ésta empíricamente verificable. Desde la postmodernidad apreciamos el debate de la Historia con H mayúscula y la historia con h minúscula como lo que es: una disputa en el campo de la disciplina de la historia entre dos ideologías de las que la historia con h minúscula es la dominante. Desde la postmodernidad se mira a estas dos facciones de la historia como ubicadas en un mismo plano que ha sido dejado atrás. Desde la postmodernidad, en fin, se contempla el derrumbe y la inviabilidad futura tanto de la Historia como de la historia. Los historiadores profesionales más avisados se percatan de esto y por ello reaccionan con rechazo ante la propuesta postmoderna para la comprensión de la escritura de la historia, a saber, el construccionismo. Advierten que lo que se encuentra amenazada es la comprensión de la historia (tanto con H mayúscula como con h minúscula) como ha sido conocida hasta ahora, y piensan que en consecuencia se encuentra amenazada su propia práctica. Advierten también que la tesis constructivista es una invitación a comprender el pasado como se quiera, y por ello la denuncian como relativista. En esto aciertan en parte: desde la postmodernidad se aprecia cómo los relatos históricos (con H

mayúsculas o con h minúscula) son construcciones del historiador; esto es, propuestas de cómo ha de ser apropiado el pasado. La tesis construccionista no es una propuesta para escribir la historia de un modo distinto a los conocidos, sino un develamiento de la naturaleza de esos modos y de cualquier otro concebible. Es una crítica radical a cualquier pretensión de fundamentación ontológica, epistemológica o procedimental extraideológica. En el fondo, la resistencia de los historiadores profesionales frente a la posición postmoderna puede ser entendida como la resistencia al abandono de nada menos que la presuposición ontológica de la referencia; escuchemos a este respecto a Jenkins, de quien hemos tomado las caracterizaciones de Historia (con H mayúscula) e historia (con h minúscula) que antes hemos presentado:

> [...] la mayor parte de los críticos de la historia con h minúscula parecen dirigir su atención a las implicaciones que tiene el que el referente de los historiadores —aquello a lo que los historiadores se refieren como si se encontrara fuera la representación, allí para funcionar como una resistencia independiente a interpretaciones desviadas— se constituye de hecho a través de los procesos de representación. En consecuencia, es esta disolución del referente en la representación lo que, para muchos historiadores de la historia con h minúscula, señala la disolución de su historia por medios postmodernos.[91]

El debate en las revistas especializadas

Tres de las publicaciones periódicas más respetadas entre los historiadores interesados en asuntos teóricos —*History and Theory, Past and Present y Social History*—[92] han propiciado debates en

91 Jenkins, "Introduction: On Being Open...", *op. cit.*, p. 17.

92 En adición a los números de las revistas en los que aparecieron las contribuciones a los debates —*History and Theory* (contribución de Frank R.

sus páginas respecto a la relación entre historia y postmodernidad. La actualidad del tema se aprecia cabalmente si se atiende al hecho de que la totalidad de las contribuciones a estos debates fue generada en los últimos diez años. Vamos a referirnos de manera breve a tan sólo al debate entre Ankersmit y Pérez Zagorin aparecido en las páginas de *History and Theory* en 1989 y 1990.

El debate, que tuvo tres episodios, se inició con un ensayo de Ankersmit intitulado "Historiography and Postmodernism"[93] en el que, entre muchas otras cosas, expuso y defendió su versión del constructivismo del que dio la siguiente razón: "Desde la perspectiva postmodernista, el foco de atención no es ya el pasado en sí, sino la incongruencia entre el presente y el pasado, entre el lenguaje que empleamos en el presente para hablar del pasado y el pasado en sí. Ya no hay un 'hilo único que corre a lo largo de toda la historia' para neutralizar esta incongruencia".[94] Ese hilo único era, por supuesto, el que la disciplina histórica concebía al modo modernista, suponía que podía elucidar.

Un año después apareció la réplica de Zagorin, "Historiography and Postmodernism: Reconsiderations",[95] texto en el

Ankersmit), vol. 28, núm. 2, 1989 y (contribuciones de Perez Zagorin y Frank R. Ankersmit) vol. 29, núm. 3, 1990; *Past and Present: A Journal of Historical Studies* (contribución de Lawrence Stone) núm. 131, 1991, (contribuciones de Patrick Joyce y Catriona Kelly) núm. 133, 1991, (contribuciones de Lawrence Stone y Gabrielle Spiegel) núm. 135, 1992; *Social Theory* (contribución de Neville Kirk) vol. 19, núm. 2, 1994, (contribución de Patrick Joyce) vol. 20, núm. 1, 1995, (contribución de Geoffrey Eley y Keit Nield) vol. 20, núm. 3, 1995 (contribución de Patrick Joyce) vol. 21, núm. 1, 1996—, información amplia sobre cada uno de ellos y la reproducción de la mayoría de las contribuciones a las mismas pueden ser encontradas en Jenkins (ed.), *The Postmodern History Reader...*, *op. cit.*, pp. 237-383.

93 Frank R. Ankersmit, "Historiography and Postmodernism", en *History and Theory*, vol. 28, núm. 2, 1989, pp. 137-53.

94 *Ibid.* p. 153.

95 Perez Zagorin, "Historiography and Postmodernism: Reconsiderations", en *History and Theory*, vol. 29, núm. 3, 1990, pp. 263-74.

que manifestaba que entendía al postmodernismo de Ankersmit como una extensión de su aceptación previa de los principios narrativistas de White y denunciaba de manera abierta que su posición "carecía de sustancia". Su crítica fundamental a Ankersmit, empero, fue que negaba la verdadera razón de ser de la escritura de la historia. Zagorin cita al gran historiador holandés Johan Huizinga, quien definió a la disciplina de la historia como "la forma intelectual en la que una civilización se rinde cuentas a sí misma de su pasado",[96] definición que lleva implícita una descripción de la función de la disciplina. Recuperaba del mismo Huizinga que "nuestra civilización es la primera en tener para su pasado el pasado del mundo, nuestra historia es la primera en ser historia mundial" y que "no podemos sacrificar la exigencia de certidumbre científica sin lesionar la conciencia de nuestra civilización. Puede ser que haya representaciones míticas o ficticias del pasado con valor literario en tanto formas de juego, pero para nosotros no son historia".[97] Para Zagorin,

> Ankersmit desprecia esta visión por modernista, pero su visión postmodernista alternativa se antoja tristemente empobrecida en comparación. Si llegara a prevalecer —aunque no haya mucho riesgo de que ello ocurra—, la historia ya no podría desempeñar más su principal obligación intelectual en la educación y la cultura que es la de brindar a cada generación el mejor y más extenso conocimiento posible sobre su propia sociedad y civilización, así como sobre el pasado humano más amplio del que forma parte.[98]

History and Theory brindó a Ankersmit la oportunidad de publicar una contrarréplica en el mismo número en que aparecía el ensayo de Zagorin, oportunidad que aprovechó. Hacia el final de

96 Citado en *ibid.*, p. 273.
97 Citado en *ibid.*, pp. 273-4.
98 *Ibid.*, p. 274.

esta contrarréplica, "Reply to profesor Zagorin",[99] sintetizó sus puntos de vista en unas fórmulas de las que Jenkins ha escrito que prácticamente constituyen un manifiesto:[100]

> Que el lenguaje narrativo posee el estatuto ontológico de ser un objeto opaco; que es autorreferencial; que es intencional y, por lo tanto, intrínsecamente aesteticista; que el significado narrativo de un texto (histórico) no es decible en un sentido importante del término y que carga incluso con la marca de la autocontradicción; que el significado narrativo sólo puede identificarse en la presencia de *otros* significados (intertextualidad); que en tanto narración, el texto refiere, más no una realidad externa al mismo; que los criterios de verdad y falsedad no se aplican a las representaciones historiográficas del pasado; que sólo al nivel del enunciado nos es posible hablar con propiedad de causas y efectos; que el lenguaje narrativo es metafísico (tropológico) y en cuanto tal encarna una propuesta sobre cómo debemos ver el pasado; que las representaciones narrativas del pasado tienen una tendencia a desintegrarse.[101]

En estos escasos fragmentos que hemos reproducido de las contribuciones al debate tenemos ilustraciones concretas de una posición modernista y de una postmodernista enfrentadas. El enfrentamiento y la discontinuidad son susceptibles, empero, de contemplarse en un marco integrador más amplio (de una manera análoga a la *concordia discordante* que Ricœur discierne en el modelo trágico de la *Poética* aristotélica).[102] Vistas las cosas de este modo, la postmodernidad vendría a ser algo así como una fase tardía de la modernidad y no una

99 Frank. R. Ankersmit, "Reply to professor Zagorin", en *History and Theory*, vol. 29, núm. 3, 1990, pp. 275-96.
100 Jenkins (ed.), *The Postmodern History Reader…*, *op. cit.*, p. 275.
101 Ankersmit, "Reply to professor Zagorin", *art. cit.*, pp. 295-6.
102 Ricœur, *Tiempo y narración I…*, *op. cit.*, p. 97.

época que viniera después de ella,[103] una fase caracterizada por la *autocrítica* —autocrítica de la modernidad desde la perspectiva postmoderna— que tiende a generar como resultado el abandono de algunos aspectos del proyecto, el reemplazo de otros y la conservación depurada de otros más. Esto, que vendría a ser un proceso omniabarcante, estaría aconteciendo también en lo relativo a la concepción de la historia. Los hechos parecerían dar testimonio de que así está sucediendo en efecto. Escuchemos por última vez a Jenkins:

> Aunque no creo que podamos elegir entre vivir en la postmodernidad o no vivir en ella, nos es posible (como muchos hacemos) ejercitar algo de selección y elección entre los residuos de los modernismos de la certeza (objetividad, desinterés, los hechos, no-sesgo, Verdad...) y las formulaciones retóricas *postistas*[104] (lecturas, posicionamientos, efectos de realidad, efectos de verdad...), en lugar de asumir integralmente uno o el otro extremo. En consecuencia, pienso que es aquí, entre las antiguas certidumbres, y los nuevos discursos retóricos, donde se dan en la actualidad las batallas sobre "qué es la historia" y sobre cómo metodológicamente "se hace" el conocimiento histórico y para qué fin.[105]

103 Esta parecería ser la posición, por ejemplo, de Habermas (*cf. El discurso filosófico de la modernidad*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989). Téngase en cuenta que en diversos campos se ha comenzado a hablar ahora de la post-postmodernidad; esto a consecuencia, entre otras cosas, de la percepción bastante generalizada del fracaso de la globalización y del modelo neoliberal frente a la problemática social del mundo como un todo en general y de grandes regiones del mismo (porciones mayoritarias de Asia, África y toda América Latina) en particular.

104 Del prefijo *post*, como en *post*moderno, *post*estructuralismo, *post*industrial, etcétera.

105 Jenkins, "Introduction: On Being Open...", *op. cit.*, p. 5.

La teoría de los sistemas sociales de Luhmann

Dirigimos ahora nuestra atención a un tipo de crítica muy diferente y de la que hasta ahora no se ha ocupado la literatura en la materia de teoría de la historia. Con el objeto de adentrarnos en ella, consideremos la siguiente descripción de las caídas que en años recientes han ido experimentando en secuencia mercados regionales "emergentes": los grandes capitales, que desde hace ya mucho tiempo no reconocen fronteras —esto es mucho de lo que significa la globalización—, siembran, por así decirlo, en una región del planeta, digamos Asia o América Latina. La semilla sembrada se nutre de la tierra, del agua y del aire de esa región y, cuando llega el tiempo apropiado, los capitales cosechan y se llevan el producto, y la región en cuestión queda empobrecida; para entonces ya se está sembrando en otra región parte de lo cosechado. Así llegamos a hablar de décadas perdidas y de sacrificios de los trabajadores. Esta descripción provee un buen ejemplo de una visión sistemática del funcionamiento de lo social. En la forma en como se ha descrito el fenómeno parecería a primera vista que hay una gran conspiración de unos hombres muy ricos, una conspiración para ir deliberadamente de región en región despojándolas de sus capitales y empobreciendo en consecuencia a su población. Pero no es el caso: no hay tal conspiración, no hay, en general, conciencia de lo que ocurre, y ello porque ocurre sistemáticamente, de conformidad con el modo de operar del sistema, no de conformidad con las conciencias —tanto en un sentido cognitivo como en uno moral— de los actores económicos. La "mano invisible" de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith es un mano sistemática. Los mercados operan sistemáticamente. Los mercados, en cuanto mercados, poseen una información que rebasa las posibilidades de cada individuo o de cualquier suma de individuos, y es una información de la que nadie es consciente, porque los mercados, como todos los sistemas sociales, no tienen conciencia. No sólo los mercados operan sistemáticamente; la que probablemente sea hoy en día la me-

jor oferta teórica disponible en el campo de la sociología asegura que la sociedad y todo lo social es de naturaleza sistémica. Lo hasta ahora dicho permite formular ya la que es ahora la pregunta clave: ¿qué lugar hay entonces para la ética de la escritura de la historia en el supuesto de que todo lo social es de naturaleza sistémica? Examinemos estos asuntos más detenidamente antes de intentar algunas respuestas a la pregunta. Consideremos en concreto la teoría de los sistemas sociales de Luhmann, una gran teoría sistémica de lo social que asombra por su rigor, coherencia y plausibilidad. Es la última gran teoría de este tipo del siglo XX y seguramente habrá de ser una de las teorías dominantes, si no es que *la* dominante, en el siglo XXI.

Luhmann abreva, en sus formulaciones maduras, en cinco fuentes principales: (1) la fenomenología de Edmund Husserl, de la que recupera la categoría de sentido; (2) la teoría funcional sistémica de la sociedad de Talcott Parsons (otra gran teoría de la sociedad que data aproximadamente de mediados de siglo y en mucho ha de entenderse como la precursora de Luhmann); (3) la cibernética de la relaciones sistema-entorno; (4) la nocion de sistema auto organizado, desarrollada por varios autores a principios de la década de los años sesenta, entre los que destaca Heinz von Foerster, y la del sistema autopoiético —aquél que lo que hace es autoproducirse continuamente— propuesta diez años más tarde por los chilenos Humberto Maturama y Francisco Varela; y (5) los planteamientos de las leyes de la forma de George Spencer Brown.

En el universo de los sistemas en general, Luhmann distingue los sistemas de sentido, que son aquéllos que mediante reducción de complejidad estabilizan una diferencia constitutiva sistema/entorno. Para él, el sentido es, en efecto, una estrategia de reducción de complejidad que presenta a un sistema su entorno, un estructuramiento del mundo que comporta la negación de las infinitas posibilidades no realizadas, las cuales, sin embargo, permanecen como potencialidades. El entorno de un sistema de sentido está constituido exclusivamente por otros sistemas de sentido. Esta una concepción en la que lo sistémico connota autorreferencialidad y clausura en la operación, así como en la evolución de la estructura, entendida como "el relacionamiento de los elementos [del sistema] más allá de las distancias temporales",[106] es decir, como las "condiciones que delimitan el ámbito de relación de las operaciones [del sistema]".[107] Los avisados en materia de teoría sociológica podrán apreciar que en Luhmann el funcionalismo estructural de Parsons se ha transformado para dar lugar a una especie de estructuralismo funcional.

Para Luhmann hay dos clases de sistema de sentido: los psíquicos y los sociales, y en estos últimos pueden distinguirse, en las sociedades modernas, tres categorías: los sistemas de interacciones, las organizaciones y los sistemas sociales. Los sistemas psíquicos y las tres categorías de sistemas sociales, esto es, los sistemas de sentido en conjunto, conforman un campo al que un tanto imprecisamente se le conoce en la literatura en inglés como los sistemas "suaves". Lo propio de todos los sistemas sociales es que están constituidos por pura comunicación: éste es su operar. Los sistemas sociales —político, económico, legal, etcétera—, cada uno de ellos coextensivo con la sociedad, se encuentran operacionalmente cerrados en virtud de códigos binarios propios; esto es, las operaciones comunicativas que constituyen a cualquiera de ellos se realizan en términos de un código bivalente disjunto de los códigos de los otros sistemas que conforman su entorno. Cada uno de estos sistemas societales es entorno de todos los demás; los sistemas psíquicos son entorno de todos los sistemas societales y cada sistema psíquico tiene por entorno a todos los sistemas societales y a los demás sistemas psíquicos. Esto último es importante: significa que los seres humanos —más precisamente, sus conciencias— no forman

106 Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para…*, *op. cit.*, p. 287.

107 Giancarlo Corsi, Elena Espósito y Claudio Baraldi, *Glosario sobre la teoría de Niklas Luhmann*, tr. Miguel Romero Pérez y Carlos Villalobos, bajo la coord. de Javier Torres, México, Anthropos/Universidad Iberoamericana/ITESO, 1996, p. 73.

partes de los sistemas sociales, son, por así decirlo, soportes de las comunicaciones que constituyen a estos sistemas.

Los sistemas de interacción son sistemas sociales en los que es necesaria la presencia física de los interlocutores de la comunicación. La familia es un buen ejemplo de este tipo de sistemas, y quienes se dedican a la terapia de familia saben muy bien que la familia puede ser adecuadamente comprendida y/o intervenida sistémicamente. Lo característico de las organizaciones es que se conforman a través de *reglas de reconocimiento* —típicamente reglas de pertenencia y definiciones de roles internos— que las hacen identificables y que les posibilitan la especificación de sus propias estructuras. En las organizaciones las comunicaciones constitutivas del sistema presentan la forma de *decisiones*.

Ahora bien, como ya hemos tenido oportunidad de registrar, según Luhmann la comunicación moral se basa en la distinción bueno/malo y es codificada con la consecuencia de atribuir estima o desestima a las personas en función de dicho código a la luz de su conducta. Estas atribuciones se refieren a la persona toda, por lo que la moral no se ubica en ningún sistema social específico, sino que puede manifestarse en cualquier espacio de lo social.

La moral vigente en un lugar y un momento determinados es un hecho. Esta moral abarcará algunos aspectos de las relaciones sociales y otros no. Podremos estar en desacuerdo con el hecho de que determinados aspectos de las relaciones sociales no sean objeto de discusión moral o de la forma en la que la moral vigente aplique el código bueno/malo o ambas cosas. En cualquiera de estos casos desearemos el remplazo de la moral vigente, socialmente vigente, por otra que nos resulte satisfactoria. ¿Tiene viabilidad un pensamiento que quiera en una sociedad moderna rebasar el nivel de los puros deseos, digamos de los *buenos deseos*, e instrumentar un programa de acción para lograr el reemplazo deseado? Para Luhmann la respuesta a esta pregunta es más bien negativa. La razón de ello es clara: el código de la moral no coincide con los códigos de los sistemas en los que se encuentra funcionalmente diferenciada la sociedad. Estos sistemas son, en consecuencia, *amorales*, estric-

tamente hablando. Luhmann y un colaborador italiano, Raffaele de Georgi, escriben al respecto:

> En la sociedad moderna, es decir, en una sociedad en la que los medios de comunicación simbólicamente generalizados [los cuales se encuentran estrechamente asociados a los distintos códigos de los subsistemas de la sociedad funcionalmente diferenciados] están plenamente desarrollados, no existe ningún supramedio que pueda referir todas las comunicaciones a una unidad que no constituya el fundamento. Se podría pensar una vez más en la moral (algunos dicen ética). Pero el intento de cuidar todas las debilidades de la sociedad con la ética (es decir, en una reflexión sobre la moral) confina realmente con lo ridículo. De cualquier manera está por probar que la ética sea idónea para ese fin; por otra parte, cuando se recurre a la ética, en general, no se piensa en un comportamiento moralmente codificado, es decir, en un comportamiento bueno y malo, sino sólo en el bien que naturalmente se ve de buen grado pero que, desgraciadamente, no se verifica solo.[108]

¿Qué significa un metacódigo éticamente generado al que se ajustara toda la comunicación constitutiva de la sociedad? Nada menos que el fin de la sociedad moderna caracterizada justamente por la diferenciación funcional.

Se podría pensar en responder a todo esto que el problema está resuelto a través de las leyes y que lo único que se requiere es legislar adecuadamente y cumplir y hacer cumplir lo legislado. Pero esta respuesta no procede. En las sociedades modernas el derecho es un sistema social funcionalmente diferenciado y orientado que opera con base en el código legal/ilegal (y no por el código justo/injusto o por el código bueno/malo que, como hemos di-

---

108 Niklas Luhmann y Raffaele de Georgi, *Teoría de la sociedad*, tr. Miguel Romero Pérez y Carlos Villalobos, Javier Torres Nafarrate, coordinador de la traducción, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana/ITESO, 1993, p. 162.

cho, es el de la moral). A fin de cuentas, lo que viene siendo todo un sistema de derecho es un mecanismo —muy funcional, por cierto, cuando funciona— para la resolución de controversias generadas en el operar de otros sistemas sociales.

En la teoría de Luhmann, todo —la verdad, la legitimidad, el derecho, el individuo, la *moral y la ética* y la misma teoría de sistemas—, es funcionalizado. En esta concepción teórica no es el hombre quien hace la historia, sino más bien el operar sistémico asigna al hombre las acciones que habrá de ejecutar.

Para Luhmann, la evolución de un sistema de sentido tiene también un carácter autorreferencial; en efecto, al recibir de su entorno perturbaciones que no es capaz de asimilar con la estructura que entonces posee, modifica esta última de manera que pueda superarse esta dificultad. Así, las diferencias entre sistemas de sentido, mediados por perturbaciones recíprocas, constituyen la condición necesaria, y suficiente para su evolución, la cual es regida por tres mecanismos secuenciales: proyección, selección y estabilización de un esquema no muy distinto al que propone Jean Piaget para explicar el aprendizaje.

Luhmann enfatiza marcadamente la tendencia hacia la diferenciación progresiva presente en las sociedades como condición para una continua existencia. Apunta tres etapas fundamentales en este proceso, que con reservas podemos entender como el desarrollo histórico a gran escala:[109] diferenciación por segmenta-

109 Aquí nos hemos situado en el umbral de las cuestiones relativas al sujeto y a la morfología de la historia. No lo transpondremos más allá de señalar que, en una primera aproximación, parecería que para Luhmann el "sujeto de la historia" de un sistema social debiera ser su operar, y su historia la evolución de su estructura. Por otra parte, para él, la historiografía (la representación de la historia) presupone y busca dar razón de la identidad social que se mantiene pese a la distinción entre el antes y el después de los acontecimientos "históricos" (*cf.* Luhmann y Georgi, *Teoría de la sociedad*, *op. cit.*, p. 275). De especial interés para nosotros es este fragmento que proviene de la misma fuente que el anterior y que en ella aparece unos renglones antes: "Los intereses especiales de la teoría de la evolución están

ción, por estratificación y por funcionalización. La autorreflexión sobre la dirección de la evolución es una tarea que corresponderá a algún subsistema particular en las sociedades funcionalmente diferenciadas, es decir, las de tercera etapa, las sociedades modernas. A este respecto puede observarse una especie de secuencia histórica general que parte del sistema de parentesco y, pasando por el religioso, el político y el económico, llega en nuestros días, en las sociedades más diferenciadas, al científico. Es el parecer de Luhmann que dentro del subsistema científico corresponde a la sociología en particular esa función, pero podría argumentarse con alta plausibilidad que también corresponde a la historia, y sería de mucho interés emprender un estudio conducente a discernir qué aspectos de ella corresponden a la primera de estas ciencias y cuáles a la segunda. En cualquier caso, las sociedades modernas han alcanzado un altísimo grado de reflexibilidad y hoy en día podemos constatar cómo en la vanguardia de la teorización sociológica la temática privilegiada es la de la sociedad reflexiva.

¿Cómo responder a la descalificación implícita en Luhmann de una escritura de la historia éticamente informada? ¿Qué posibilidad de efectividad puede tener la pretensión de una tal escritura a la luz de la teoría de la sociedad moderna de Luhmann? Un posible camino hacia la respuesta de estas interrogantes, formulada desde la inmanencia de la propia teoría de Luhmann, es la de asumir que el carácter altamente reflexivo de la sociedad moderna la posibilita para *autoautorregular* su evolución —es decir, para realizar una autorregulación de segundo grado— y de dar lugar, por ello, a una nueva forma de diferenciación interna —una cuarta etapa en la secuencia de formas de diferenciación (segmentación/estratificación/por funciones) en la que una moral éticamente orientada funcione como metacódigo general de

dirigidos a la reproducción desviante [del sistema] como condición de una transformación de la escritura. Esto no tiene nada que ver con la historiografía" (*idem.*)

lo social—. Dado que la *sociología* ha sido identificada como la ciencia en la que de hecho se lleva a cabo actualmente la autorreflexión sobre la dirección de la evolución de la sociedad, un programa consistente con esta segunda posición buscará colocar a la filosofía —en tanto ámbito propio de la reflexión ética— al servicio de la sociología. Esta posición busca —un tanto artificiosamente, hay que reconocerlo— inscribirse en el marco de la teoría de Luhmann (aunque es posible asegurar fundadamente que él hubiera reaccionado con escepticismo —cuando no con desagrado— ante ella). Pese a lo atractiva que pudiera resultar esta opción, es menester decir que es criticable desde varios puntos de vista. Mencionaremos sólo dos: 1) se trata de un pensamiento de tipo *utópico* en el que, además, no se dispone de una especificación teórica de los pasos intermedios entre la situación actual de diferenciación funcional y la que operaría como referente teleológico; 2) en cualquier caso, parecería que la efectividad de una escritura de la historia con una motivación y una orientación éticas sería actualizable sólo hasta la consumación de la transformación descrita. Así las cosas, se hace inevitable la sospecha de que no está trascendiendo el ámbito de los "buenos propósitos". ¿No podría, sin embargo, emprenderse una línea de pensamiento en la que fuera precisamente una historiografía generada a partir de una motivación ética la que diera lugar a la transformación de referencia? ¿No podría ser que le correspondiera a la reflexión histórica hacer lo que la teoría muestra que no debe pedirse a la reflexión sociológica? En estas insinuaciones se apunta, tal vez, al hecho de que las dos críticas mencionadas contienen en conjunto su propia respuesta de manera implícita.

El debate Habermas-Luhmann

Vamos ahora a examinar una posible respuesta trascendente a la teoría de Luhmann, a la proclamación —implícita en ella— de la esterilidad de una historiografía éticamente orientada. Para ello

repasamos algo del debate que desde finales de la década de los años sesenta sostuvieron (interrumpidamente) Habermas y Luhmann hasta el fallecimiento de éste (1998), y que puede entenderse teniendo como trasfondo una pregunta más amplia en la que se inscribe la que hemos formulado: ¿qué lugar hay en las sociedades modernas para un proyecto éticamente informado para la transformación de la sociedad?

En su primera fase, el debate tuvo lugar en un intercambio de textos —tres de Luhmann y dos de Habermas— acontecido entre 1968 y 1971. Sin embargo, a diferencia de lo ocurrido con otras controversias en las que ha participado Habermas (con Karl Popper y Hans Albert sobre positivismo, por ejemplo) y de manera parecida a la que había sostenido con Hans Georg Gadamer sobre hermenéutica, es notable cómo en ésta las posiciones de los interlocutores fueron afectándose y enriqueciéndose constructivamente en virtud del diálogo sostenido, sobre todo por lo que se refiere a Habermas. A este respecto debe tomarse nota de que a partir de este debate Habermas ha hecho uso de marcos conceptuales explícitamente sistémicos en varios de sus trabajos más importantes, aunque jamás concedió que lo social quede agotado por lo sistémico. Por su parte, los planteamientos teóricos de Luhmann, aunque menos influenciados por el debate que los de Habermas, continuaron desarrollándose y enriqueciéndose con la incorporación de categorías adoptadas por otros autores hasta llegar a alcanzar en 1984 su formulación definitiva con la publicación de *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Prescindiremos de cualquier referencia adicional a la evolución en el pensamiento de Luhmann y supondremos que para nuestros propósitos presentes nos es posible sin grave prejuicio considerarlo constante en la forma en la que lo hemos expuesto. Sí diremos dos palabras sobre la forma en la que el pensamiento sistémico fue incorporándose a los planteamientos de Habermas después de 1971.

Anteriormente a este debate, Habermas había criticado la noción de sistemas empleada en la ciencia analítica de corte posi-

tivista —a la que contrapuso la categoría marxista de totalidad dialéctica— y el funcionalismo estructural de Parsons, esto último con fundamento en argumentos de tipo lógico desarrollado por Carl Gustav Hempel y Ernest Nagel. Central en su pensamiento era la distinción, implícita en Marx, entre la esfera de la acción instrumental y la de la acción comunicativa. A estos dos añadió una tercera que es la de la acción autorreflexiva emancipadora.

En sus escritos entre 1968 y 1971, Habermas responde a la proposición de Luhmann con una crítica en la que, aunque tiene aspectos inmanentes de gran importancia, destacan los de carácter trascendente (esto es, desde su propia posición). Muy sintéticamente puede decirse que Habermas reprocha a Luhmann, entre otras muchas cosas, (1) que no reconozca la distinción entre acción instrumental y acción comunicativa al confundir las diferentes dimensiones de la evolución social en la sola reducción de complejidad; (2) la falta de una consideración de los valores, las motivaciones, las voluntades, etcétera, como mediadores entre la teoría de la sociedad y la praxis social; (3) que no toma en cuenta de manera alguna los avances alcanzados a partir del siglo XIX por la tradición dialéctica; y (4) el marcado carácter ideológico-tecnocrático de su propuesta.

En el último análisis parecería que en el fondo de la controversia se encuentra el papel que habrá de desempeñar el individuo en una sociedad moderna. Para Luhmann el individuo tendrá inevitablemente que encontrarse subordinado al funcionamiento de un sistema autorregulado, en tanto que para Habermas el único programa admisible es el de la recuperación de la libertad social a través de la acción comunicativa; esto es, del diálogo en ausencia de coerciones, con el resultado de la adopción del punto de vista sustentado en los mejores argumentos. Desde esta perspectiva, la teoría de Luhmann no es inmune a una sospecha de ideología.

En 1973, Habermas publicó *Crisis de legitimación en el capitalismo tardío*. En este texto presenta un modelo trisistémico de

las sociedades capitalistas avanzadas en el que el sistema político-administrativo interactúa, por un parte, con el sistema económico y, por otra, con el socio-cultural, sistemas que en este esquema no interactúan de manera directa, sino sólo por mediación del político-administrativo. A partir de este modelo Habermas identifica cuatro tipo de crisis, clasificadas tanto por su naturaleza (sistémicas o de identidad), como por el sistema en el que se originan (crisis económica, de racionalidad, de legitimación y de motivación). Entre 1973 y 1981, los años más intensos en la elaboración de la teoría de la acción comunicativa, fueron frecuentes las confrontaciones entre Habermas y Luhmann. Dos episodios concretos son objeto de ensayos recogidos en la recopilación de trabajos publicada por Habermas en 1976 con el título *La reconstrucción del materialismo histórico*.[110] El título de uno de estos ensayos "Historia y evolución", aparece repetidamente a lo largo del debate que comentamos, sólo que cuando Luhmann lo escribe lo hace siempre en el orden inverso (Evolución e Historia), lo cual no deja de ser significativo. En *Teoría de la acción comunicativa*, publicada en dos gruesos volúmenes en 1981, Habermas aborda extensamente las diferencias y las relaciones entre los aspectos de la existencia humana sistemáticamente regulados y aquéllos que pertenecen a lo que, empleando un término que se origina en el filósofo Edmund Husserl, denomina *mundo de vida* (*Lebenswelt*), dándose entre estos dos ámbitos, en su opinión, una frontera móvil en el transcurso del tiempo. Habla así de la *colonización* interna del mundo de la vida por parte de lo sistémico y de la *racionalización* del mundo de vida como contrapuesta a su tecnificación. A este respecto afirma, por ejemplo, que "el funcionalismo sistémico de Luhmann se encuentra en realidad basado en el supuesto de que en las sociedades modernas el mundo de vida simbólicamente estructurado ha sido ya replegado a los nichos de una sociedad sistémica autosuficiente y ha sido colonizado por

110 Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, tr. Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García, Madrid, Taurus, 1981.

ella".[111] Finalmente (por lo que a este recuento refiere), Habermas ha incluido en su libro *El discurso filosófico de la modernidad* (1985) un excurso sobre la teoría de Luhmann, en la forma en la que éste la expone en *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general* (1984), en el que la presenta como un intento de apropiación de la herencia de la filosofía del sujeto en términos de teoría de sistemas.

Para Habermas, en definitiva, la modernidad es un "proyecto inacabado". Así la ha venido entendiendo desde 1980 cuando con motivo de su recepción del premio Adorno pronunció un discurso con ese título ("La modernidad: un proyecto inacabado").[112] ¿Es Luhmann un pensador postmoderno? Visto a través de los ojos de Habermas, parecería que hay que responder afirmativamente. A su entender, la teoría de los sistemas sociales de Luhmann "quiere hacerse cargo del legado de categorías y problemas de la filosofía del sujeto y al mismo tiempo sobrepujar su capacidad de resolver problemas".[113] Ahora bien, para Habermas no es claro que la teoría de Luhmann no vuelva a incurrir —o, mejor dicho, no herede— la problemática que ha dado lugar a las dudas que después de Hegel ha suscitado la "razón centrada en el sujeto" como principio fundamental de la modernidad.[114] (A esta razón él opone la de la acción comunicativa.) Su conclusión es que la racionalidad sistémica luhmanniana disuelve la razón centrada en el sujeto, con lo que "la 'crítica a la razón' entendida como crítica a la metafísica y crítica al poder [...] acaba quedándose sin objeto".[115]

---

111 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2 *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston, Beacon Press, 1987, pp. 311-2.

112 Jürgen Habermas, "La modernidad: un proyecto inacabado", en J. Habermas, *Ensayos políticos*, tr. Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, 1988, pp. 265-383.

113 Habermas, *El discurso filosófico de...*, *op. cit.*, p. 434.

114 *Ibid.*, p. 435.

115 *Ibid.*, p. 452.

Luhmann, por su parte, dice de su propia producción —en particular de la que versa sobre el tema de la observación de la modernidad— que en ella no es posible encontrar un metarrelato porque sabe bien que al emplear la comunicación ya se opera siempre en la sociedad, de manera que le resulta imposible la pretensión de un observador externo que pudiera ser el autor del metarrelato.[116] Esto es desde luego interpretable como el reconocimiento de Luhmann de que, si el rechazo al metarrelato se asume como condición necesaria y suficiente para ser calificado de postmodernista, su obra merecería tal calificación. Por lo demás, él no parece concederle al concepto de postmodernidad la precisión exigida para un manejo teórico riguroso. Destaca, sí, que la proclamación de la "postmodernidad" —entrecomillado así el término— al menos "dio a conocer que la sociedad moderna había perdido la confianza en lo correcto de las descripciones de sí misma",[117] y que tal vez el concepto "había querido prometer tan sólo otra descripción, más rica en variantes, de la modernidad, que sólo puede imaginarse negativamente su propia unidad como imposibilidad de un metarrelato".[118]

Un camino que ahora podemos vislumbrar para arribar a una réplica trascendente —respecto a la teoría de Luhmann— a la descalificación, implícita de dicha teoría, de una escritura de la historia éticamente informada con ambición de efectividad consistiría en asumir acríticamente la posición de Habermas,[119] en razón de que en ellas se encuentran respuestas claras y esperanzadoras respecto a la pregunta por la naturaleza y el papel de la ética en la sociedad, respuestas basadas en su teoría de la acción comunicativa, a partir de las cuales pueda emprenderse una defensa teórica de una es-

---

116 Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad*, tr. Carlos Fortea Gil, Barcelona, Paidós, 1992, p. 10.

117 *Ibid.*, p. 9.

118 *Idem.*

119 O alguna otra afín con capacidad de réplica a Luhmann, como podría ser, por ejemplo, la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel.

critura de la historia del tipo señalado. Podríamos así vislumbrar un desarrollo teórico de la escritura de la historia en el marco de la teoría de la acción comunicativa. La viabilidad de esta posibilidad, es claro, es una función de validez de la teoría de Habermas. Ahora bien, asumir acríticamente una teoría, por la razón que sea, no es un proceder que pueda ser defendido al interior de lo que Luhmann concibe como sistema de la ciencia, sistema societal en el que, por cierto, se inscribe el trabajo académico sustantivo en general y el de los historiadores en particular. Esto era, por supuesto, anticipable. De una manera más general, sin embargo, podemos decir que esta posición no es susceptible de más sustento racional que el que pueda conferirle autorreferencialmente la propia teoría de la acción comunicativa o alguna metateoría —esto es, una teoría de teorías— por la que previamente hubiéramos optado y que la validara. No resulta, empero, fácil imaginar la forma que una teoría así pudiera asumir.

Conclusión

Hemos analizado dos tipos de crítica que desde la postmodernidad pueden dirigirse a la pretensión de una historiografía éticamente informada. Las primeras se formulan en el plano de lo *metodológico* (pero remiten desde luego a lo epistemológico y aun a lo ontológico), las segundas en el de lo *teórico*. Frente a la pretensión de referencia, unas y otras se develan como vehículos ideológicos, sin que ello pruebe nada en definitiva porque desde las críticas mismas esto es visto como un efecto de perspectiva. El análisis de las primeras, las tradicionales en el debate contemporáneo en la teoría de la historia, exhibe la posición postmoderna engulléndose a sí misma. Repasemos una vez más el corazón del argumento en el que se sustenta esta afirmación: la discusión postmoderna sobre la discusión de la historiografía tiene como consecuencia inevitable —y sana— la pérdida del retorno de la inocencia por cuanto atañe a la ideología de toda escritura

de la historia; pero esto mismo inaugura, de manera igualmente inevitable, la discusión *post-postmoderna* sobre la función y las responsabilidades ético-políticas del historiador.

Por lo que se refiere al segundo tipo de crítica, la de naturaleza teórica que procede de una concepción sistémica omniabarcante de lo social, hemos visto que en principio puede intentar hacerle frente en la inmanencia misma de la teoría sistémica —posiblemente como una violencia intolerable hacia la propia teoría—, o desde otra plataforma teórica. En este segundo caso se trataría de una opción para la que difícilmente podría encontrarse una justificación teórica (especulativa) y que más bien se originaría en una posición ética previa, en un asumir la ética como *filosofía primera*, para emplear la feliz expresión de Levinas. A fin de cuentas, lo que escribiera Fichte en relación con la filosofía en general, "el tipo de filosofía que uno escoge depende [...] de la clase de persona que [uno] es",[120] es verdad también —y de modo eminente— de la teoría de la historia.

Nos parece, en fin, que por cuanto al pasado respecta, *somos historia*,[121] y por cuanto al futuro, *somos posibilidades*. De Koselleck y Ricœur hemos aprendido que el presente es siempre dialéctica de historia y posibilidades, que nuestra condición histórica es el ser encarnado en esa dialéctica, y que la escritura/lectura del relato histórico eleva la condición histórica a conciencia histórica, condición susceptible a ser refigurada por una nueva lectura/escritura y, por su puesto, por el propio devenir histórico, que aquí podemos comprender como la transformación del futuro en pasado, esto es, como la actualización de posibilidades concretas.

Historia y grafía, núm. 15, 2000.

120 Johann Gottlieb Fichte, *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, tr. José María Quintana Cabanas, Madrid, Tecnos, 1987, p. 20.

121 En términos heideggerianos, somos habiendo sido. Así, como se sabe, lo histórico no coincide con el pasado, sino con el *pasado que queda*; con lo que, en términos gadamerianos, pudiéramos designar *pasado efectual*.

El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado[1]

Alfonso Mendiola
Departamento de historia /uia

¿Dónde ha quedado pues el observador? ¿El narrador? ¿El poeta en un mundo ya repartido? ¿El que describe? ¿El que emplea la distinción para diferenciar y designar algo? Aquel al que se podría preguntar: ¿por qué así, por qué no de otra manera?

Niklas Luhmann

El planteaminto del problema

El título del artículo glosa una proposición que hace Michael Baxandall, historiador de la pintura, para explicar el tipo de problemas sobre los cuales trabaja. La cita de Baxandall es la siguiente: "Nosotros no explicamos cuadros; explicamos observaciones sobre cuadros —o, más bien, explicamos cuadros sólo en la medida en que los hemos considerado a la luz de algún tipo de descripción o especificación verbal."[2] De inmediato hay dos términos que asombran de la caracterización que hace Baxandall de sus

1 El presente ensayo forma parte del proyecto de investigación, "El impacto de la cultura de lo escrito en la historia de México, siglos xvi-xx. Una aproximación de la historia cultural", financiado por el Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología y la Universidad Iberoamericana,

2 Michael Baxandall, *Modelos de intención. Sobre la explicación histórica de los cuadros*, tr. Carmen Bernárdez Sanchís, Madrid, Hermann Blume, 1989. Otras de sus obras que se pueden consultar en español son: *Giotto y los*

investigaciones: uno es el de *observación*, y el otro el de *descripción*, pues el lector de su ensayo esperaría que él, en tanto que historiador de la pintura, afirmara que su objeto de investigación son los cuadros, y no las observaciones o descripciones que se hacen de ellos. Ahora bien, si por descripción entendemos aquellas observaciones que quedan plasmadas en textos, podemos concluir que nuestro historiador del arte sostiene que lo que estudia son comunicaciones sobre los cuadros, y no, como ingenuamente pensaríamos, a los cuadros en sí mismos. Según Baxandall, no sería posible hablar directamente de las pinturas, pues para referirse a ellas, habría que pasar primero por los esquemas de percepción (lenguajes históricos que describen cuadros) que las construyen como temas sociales.

Pierre Bourdieu, en su obra *Las reglas del arte*, caracteriza la investigación que hizo Baxandall sobre la pintura del Renacimiento[3] de la siguiente manera:

> La relación de falsa familiaridad que mantenemos con las técnicas de expresión y los contenidos expresivos de la pintura del Quattrocento, y en particular con el simbolismo cristiano cuya constancia nominal oculta profundas variaciones reales a lo largo del tiempo, nos impide percibir toda la distancia entre los esquemas de percepción y de valoración que aplicamos a esas obras y los que éstas suscitan objetivamente y que les aplicaban sus destinatarios inmediatos.[4]

oradores, tr. Aurora Luelmo, Madrid, Visor, 1996, y *Las sombras y el Siglo de las luces*, tr. Amaya Bozal, Madrid, Visor, 1997.

3 Michael Baxandall, *L'Œil du Quattrocento*, tr. Yvette Delsaut, París, Gallimard, 1985.

4 Pierre Bourdieu, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, tr. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 461-2. Es importante destacar, para insistir en el eje de nuestro argumento, que el capítulo donde habla Bourdieu de Baxandall lleva por título "La génesis social de la mirada".

Bourdieu resalta que la intención de Baxandall es la de mostrar, al percibir un cuadro del Renacimiento, la distancia temporal que existe entre "la mirada" de un hombre del siglo xx y la de uno del siglo xv. Si el cuadro no es el mismo para ambas "miradas sociales" es porque, en sentido estricto, éste sólo existe en las descripciones que hace cada sociedad de él. Debe quedar claro, para evitar toda confusión, que "miradas" no comunicadas, de una u otra manera, no pasan a formar parte del mundo social, pues se quedarían en el interior del individuo que las vive. Por lo que, al referirnos a "miradas" no estamos pensando en su existencia psíquica, sino en su existencia social, esto es, en comunicaciones que expresan experiencias individuales. Dicho de otra manera, la sociedad mira a través de comunicaciones.

El objetivo de este ensayo consiste en aceptar el reto que nos lanza Baxandall al reintroducir al observador en la explicación de los cuadros. Pero nosotros reformulamos la pregunta de Baxandall, primero, de una manera general, para después referirla al quehacer específico del historiador: ¿cómo reintroducir al observador en nuestras explicaciones de la realidad, cuando lo que hizo la ciencia del siglo xix fue ocultarlo? Y para nuestro ensayo: ¿cómo reintroducir al observador en la explicación que hace el historiador del pasado?

Al adaptar el reto de Baxandall a la comunidad científica de los historiadores obtenemos lo siguiente: nosotros no explicamos el pasado; explicamos observaciones sobre el pasado —o, más bien, explicamos el pasado sólo en la medida en que lo hemos considerado a la luz de algún tipo de descripción o especificación verbal. Como se puede ver, este nuevo enfoque de la escritura de la historia sólo es comprensible desde una postura *reflexiva*, pues exige que el investigador se pregunte por qué dice lo que dice del pasado, y deje de creer que el pasado se expresa sin su intervención. Niklas Luhmann, al explicar las descripciones con las que se caracteriza a la modernidad, afirma lo siguiente: "El narrador aparece en lo que narra. Es observable como observador. Se constituye a sí mismo en su propio campo —y por ello

forzosamente en el modo de la contingencia, es decir, mirando hacia otras posibilidades."[5] Este reto de Baxandall, por lo que nos dice Luhmann, no es particular, sino una exigencia de la sociedad contemporánea en su conjunto, que se puede sintetizar en la siguiente tesis: la realidad sólo es tal en tanto que es observada.[6] Por medio de este postulado se destaca, en la actualidad, que no existe una realidad independiente de la observación que se hace de ella, pues no existe una *realidad en sí*, ya que una *realidad en sí* sería aquella que se expresaría por sí misma, sin la necesidad de un *observador*. Siempre que se describe lo real (una pintura o el pasado) en la sociedad actual, es en función de un observador. Por ello, las epistemologías constructivistas que parten de la observación de la operación de observar resultan apropiadas para explicar este cambio en la concepción de lo real en la modernidad.

¿Por qué en la sociedad moderna la *reflexión* se vuelve necesaria para hablar de la realidad? ¿Por qué la realidad no se impone como una realidad única e igual para todos? ¿Por qué la teoría de la verdad como correspondencia ha sido sustituida por la teoría de la verdad como discurso? Una de las explicaciones sociológicas de esta pérdida de referencia inmediata de lo real se encuentra en la transformación de la estructura de la sociedad moderna, pues se pasó de una estructura diferenciada de manera estratificada (el llamado Antiguo Régimen) a otra diferenciada funcionalmente (la sociedad moderna). Veamos dos maneras en las que se expresa este cambio social. Primero, la modernidad, a diferencia del Antiguo Régimen, es una sociedad policontextual y no monocontextual. Esto se percibe en el paso que se dio de una sociedad jerárquica, en la que la aristocracia cumplía la función

5 Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la edad moderna*, tr. Carlos Fortea Gil, Barcelona, Paidós, 1997, p. 70.

6 Para profundizar en la epistemología constructivista se puede leer la siguiente obra: Paul Watzlawick *et. al.*, *La realidad inventada*, tr. Nélida M. de Machain, Ingeborg S. de Luque y Alfredo Báez, Barcelona, Gedisa, 1994.

de vértice y de centro, y en la cual ella era el único estrato social que tenía el derecho (legitimidad) de decir lo que la realidad era, a una sociedad heterárquica, en la que ya no hay ni centro ni cabeza, por lo que nadie tiene la autoridad (por su origen o lugar social) para creer que la realidad es, única y exclusivamente, lo que ella percibe.

> La disolución de ese orden [el jerárquico] comienza quizá ya en el nominalismo de la Baja Edad Media, y en todo caso en el siglo XVII. La creciente complejidad estructural de la sociedad condujo, con las presiones sobre su consistencia agudizadas por la imprenta, a disentimientos en la descripción, a guerras por la verdad o incluso a un escepticismo humano que sencillamente quería dejar abierta la cuestión de la verdad.[7]

Segundo, de lo anterior se deriva que la realidad ya no produce consensos, sino disensos; esto significa que en la sociedad moderna aquello de lo que se habla (lo real) ya no es concebido como algo común, sino como algo que se puede ver desde distintos puntos de vista. Y este disenso, propio de la modernidad, provoca que la única manera en que se puede continuar el diálogo sea preguntándose por qué el otro ve la realidad de otra manera. Como se puede ver, en la modernidad la "cosa de la que se habla" carece de consistencia, pues permite que existan opiniones distintas acerca de ella. Por esto, la sociedad moderna sólo puede reproducirse, sí y sólo sí se toma la tarea de reconstruir los contextos de emisión, pues la realidad no se impone como criterio absoluto para eliminar las divergencias.

> El verdadero problema de la comprensión [escribe Gadamer] aparece cuando en el esfuerzo por comprender un contenido se plantea la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión. Pues es evidente que un planteamiento como éste anuncia una forma de

7 Luhmann, *Observaciones de la modernidad...*, *op. cit.*, p. 52.

alienidad muy distinta, y significa en último extremo la renuncia a un sentido compartido.[8]

En la cita anterior, Gadamer explica el nacimiento de la razón hermenéutica en la obra de Schleiermacher, mostrándonos cómo, en la modernidad, ya no existe la posibilidad de comprender a los interlocutores basándonos en el contenido de lo que se habla (el referente o lo real), sino que es necesario pasar por el quién del que habla para comprender lo que dice. Dicho de otro modo, en la modernidad, ya que existen diferentes —y en ocasiones contradictorias— descripciones de la realidad, se vuelve indispensable pasar por el que habla para acceder a lo real. La consigna que se deriva de lo anterior, y que nosotros vemos en los trabajos de Baxandall, es la siguiente: cuando hay diversas opiniones de un mismo tema, observa al observador. Esta necesidad de observar al observador es la que se le plantea a la historiografía contemporánea.

El argumento que desarrollaremos en este ensayo se compone de cinco apartados. En este primer apartado hemos visto cómo en la actualidad ya no es posible excluir al observador de la descripción de la realidad. En el segundo esbozaremos la construcción de una epistemología que recupere al observador en la descripción del objeto observado. En el tercer punto mostraremos cómo el giro historiográfico de los setenta surge como un esfuerzo por reintroducir al observador en las descripciones del pasado. En un cuarto punto expondremos cuáles son las condiciones de posibilidad sociohistóricas (la aparición de los medios electrónicos de comunicación) que permiten que el pasado se conciba como construcción y ya no como algo dado. Y por último, en el quinto apartado, presentaremos cómo la sociedad contemporánea nece-

8 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 233.

sita, para reproducirse, observar cómo observa (reflexividad), es decir, se ve obligada a elaborar una epistemología de lo latente.

Hacia una epistemología que tome en cuenta al observador

François Dosse, en su libro *L'Histoire ou le temps réfléchi*, siguiendo a Pierre Nora, sostiene que la investigación histórica sólo será posible de aquí en adelante si se vuelve reflexiva, o dicho de otra manera, si asume el giro historiográfico:

> El historiador de hoy, consciente de la singularidad de su acto de escribir, busca observar a Clío del otro lado del espejo, desde una perspectiva esencialmente reflexiva. De esto surge un nuevo imperativo categórico que se expresa por medio de una doble exigencia: por un lado, la de una epistemología de la historia concebida como una interrogación constante de los conceptos y nociones utilizados por el historiador de oficio, y por el otro, la de una atención historiográfica a los análisis desarrollados por los historiadores de ayer. Por lo tanto, se ve dibujarse la emergencia de un espacio teórico propio de los historiadores, reconciliados con su propio nombre y que polariza la operación histórica sobre lo humano, sobre el actor y sobre su acción.[9]

Este nuevo imperativo categórico, que se dibuja en el territorio del historiador, se puede únicamente enfrentar con éxito si se parte de una teoría de la historia que introduzca al historiador, en tanto que observador empírico, en la construcción de su conocimiento. Es decir, sólo con una epistemología que recupere al narrador en su narración será posible pensar el pasado como construcción y no como algo dado. Por ello, las epistemologías de las últimas décadas han venido elaborando una teoría reflexiva

9 François Dosse, *L' Histoire ou le temps réfléchi*, París, Hateir, 1999, p. 3.

de la realidad,[10] en la cual la realidad aparece como una construcción que se realiza por medio de una operación peculiar: la observación.[11]

La observación normalmente se distingue de la acción o del hacer. Por un lado, la observación se concibe, comúnmente, como pasiva y, por lo tanto, receptiva, mientras la acción se representa como productiva. En este caso no va a ser así. Antes que nada entenderemos la observación como una *operación*, es decir: cuando se observa se realiza algo. De lo anterior se deriva lo siguiente: la observación no es pasiva sino activa. Por ello, cuando afirmamos que la realidad es realidad observada, nos referimos a que "lo real" sólo se hace presente cuando se ha realizado una operación particular, la cual denominamos observación. Precisemos un poco más: lo real existe como aquello a lo que nos referimos por medio de una operación que es una observación. De esta manera, sólo se tiene acceso a "lo real" si se repite la operación específica que lo instituyó en tanto que tal. El entender la realidad como resultado de la operación de observar nos exige que elaboremos un concepto abstracto de observación, el cual trascienda la distinción clásica entre actuar y observar, es decir, que parta de que el actuar es también una forma de observar.[12] Por razón del nivel de

10 Habría tres campos privilegiados en donde se ha ido elaborando esta nueva epistemología: la naturalización de la epistemología por un sector de la filosofía analítica, las llamadas ciencias cognitivas y, de manera más radical, la teoría de sistemas. Estos tres campos han aportado elementos a lo que en la actualidad se conoce como epistemología constructivista. Para la reflexión sobre la historia se puede consultar el libro: Alfonso M. Iacono *L'Événement et l'observateur*, tr. del italiano Saverio Ansaldi, París, L'Harmattan, 1998.

11 Esta teoría de la observación de observaciones está basada en la obra de Niklas Luhmann. En especial se puede consultar el artículo "The Observation of Observation", en el libro *Ecological communication*, tr. John Bednarz, Jr., Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

12 "También una actuación dirigida a un fin es una observación con ayuda de la distinción del estado marcado en la finalidad y el que se produce de otro modo; y también comunicar es observar con la denominación de una

abstracción en que se debe construir la noción de observación, es necesario aclarar quién es el soporte de esta operación (la observación) cuando nos referimos a la ciencia de la historia.

Estamos acostumbrados a referir toda observación al sujeto individual, al aparato psíquico, y de esta manera reducir toda observación a una forma de percepción. Si bien es cierto que los sistemas psíquicos observan, hay que tomar en cuenta, sin embargo, que lo hacen por medio de la conciencia y a través de ideas, mientras que cuando nos referimos a la operación historiográfica[13] estamos hablando de una disciplina científica y ésta, como toda ciencia, observa por medio de comunicaciones y no de percepciones.[14] Con esto queremos decir que las observaciones que hace la historia, en tanto que ciencia, se notifican por medio de textos impresos, y por lo tanto no se quedan en el interior de

información, a diferencia de lo que de otro modo hubiera podido ser posible". Luhmann, *Observaciones de la modernidad…*, *op. cit.*, p. 92.

13 Encarar la historia como una operación sería tratar, de un modo necesariamente limitado, de comprenderla como la relación entre un lugar (un reclutamiento, un medio, un oficio, etcétera), varios procedimientos de análisis (una disciplina) y la construcción de un texto (una literatura). De esta manera admitimos que la historia forma parte de la "realidad", de la que trata, y que esta realidad puede ser captada "como actividad humana", "como práctica". Desde esta perspectiva, quisiera probar que la operación histórica se refiere a la combinación de un *lugar* social, de *prácticas* "científicas" y de una *escritura*. Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, tr, Jorge López Moctezuma, 2ª ed., México, UIA, 1993, 68.

14 Esta distinción, poco usada en la sociología contemporánea, entre conciencia y comunicación, la retomamos de la teoría sistémica de la sociedad de Niklas Luhmann. "No existen, por lo tanto, las comunicaciones conscientes, así como tampoco existe un pensamiento, una sensación o una percepción comunicativas. Expresado de otra manera: no es el hombre, sino sólo la comunicación, lo que puede comunicar […] La labor del pensamiento es siempre una labor del pensamiento en una conciencia, y la comunicación es siempre comunicación en el sistema social de la sociedad". Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, tr. Silvia Pappe, Brunhilde Erker y Luis Felipe Segura, bajo la coord. de Javier Torres Nafarrate, México, Anthropos/UIA/ITESO, 1996, p. 28.

la conciencia del investigador individual. Por ello es necesario precisar lo siguiente respecto a la operación de la observación: hay distintos sistemas que observan (el psíquico, el biológico, el social, etcétera). Pero puntualicemos de inmediato con respecto a nuestro tema: no es el historiador como individuo aislado, en su interioridad y privacidad, el que observa, sino la ciencia de la historia, la cual en la modernidad tiene una estructura operativa específica. No se escribe historia porque se crea estar escribiendo historia, sino porque uno se sujeta a una serie de procedimientos que la disciplina de la historia ha venido conformando desde que ella apareció a fines del siglo XVIII. La historia como disciplina científica es un saber narrativo acerca del pasado con pretensiones de validez; en consecuencia, hacer historia consiste en sujetarse a una serie de procedimientos que se han formulado comunitariamente. Por eso partimos de la siguiente tesis: la que observa es la operación historiográfica, y esta operación particular la lleva a cabo la sociedad desde uno de sus subsistemas funcionales (el de la ciencia). De esta manera, si nos preguntamos quién observa cuando se hace historia, debemos concluir: la ciencia de la historia, y aún más, no lo hace por medio de ideas o percepciones propias de la conciencia, sino por comunicaciones propias de la sociedad, y en este caso, comunicaciones impresas, propias de las ciencias modernas.

Resumamos lo anterior: la operación que realiza la sociedad para observar tiene la forma de comunicación y, dentro de esta forma de observación, que es propia de la sociedad, existen algunas con pretensiones de validez (las comunicaciones científicas). En el caso de las ciencias modernas, como la historia, esta comunicación se da a través de un medio de difusión particular: la imprenta. Si ya tenemos claro quién es el soporte de la operación de observar en la ciencia de la historia, ahora pasemos a explicar en qué consiste esa operación peculiar.

La operación de observar consiste en indicar un lado de una distinción. Antes que cualquier otra cosa, para que la observación se lleve a cabo, se debe trazar una distinción ("esto y no lo otro")

y después, para que ésta se actualice es necesario indicar o marcar uno de los dos lados de la distinción realizada, pues no habría observación alguna si se permaneciera en la indiferencia de la distinción,[15] esto es, si no eligiéramos un lado de la misma. Dado que sólo es posible observar cuando operamos una distinción, por ello el mundo o lo real previo a toda distinción es inobservable o, mejor dicho, invisible. La realidad aparece, de esta manera, como el soporte de toda distinción. Dicho de otra manera, no hay acceso a lo real si no se lleva a cabo un trazo o una marca que constituya una diferencia. Pero, y esto es sumamente importante para nuestro tema, aunque sólo se indique uno de los lados de la distinción, los dos lados de ella existen en simultaneidad. Esto exige que si se desea indicar el otro lado de la distinción (aunque insistimos que existen en simultaneidad) debemos pasar el trazo que permitió hacer la diferencia. El acto de pasar al otro lado de la distinción presupone una secuencia de antes y después; lo que esta secuencia destaca es que no podemos ver los dos lados de la distinción al mismo tiempo, pues esto significaría que no llevamos a cabo ninguna indicación. Por lo tanto, sólo podemos referirnos a lo real por medio de distinciones, y no de manera inmediata. Recordemos a Baxandall: no estudio cuadros sino observaciones de cuadros. Desde nuestra propuesta se puede entender de la siguiente forma: sólo me refiero a los cuadros si antes ya realicé una distinción, la cual siempre es histórica. Veamos lo que dice Luhmann de la distinción entre el acto de referir y la referencia en la operación de observar:

> La *referencia* (lo que designa una observación), ciertamente tiene que ser distinta de la operación que *refiere*; pero esta distinción debe mantenerse puramente funcional y no ontológica; no se refiere a

15 En la obra en que Niklas Luhmann profundiza más en la operación que consiste en indicar un lado de la distinción, es decir, en la observación, es en *La ciencia de la sociedad*, *op. cit.*

> mundos ónticamente separados (ser, o pensar), sino que caracteriza únicamente la correspondiente operación de observación.[16]

Por lo tanto, observamos lo que observamos gracias a la distinción que usamos para referir algo en el mundo. Pero, como hemos dicho, la unidad de la distinción en el momento en que la usamos es inobservable, pues es el punto ciego de la operación de observar, ya que el que observa, en el momento en que lo hace, no es capaz de ver —al mismo tiempo— lo que observa y la distinción que usa para observarlo. El observador no se puede observar a sí mismo en el momento en que observa; él viene a ser el tercero excluido de su observación, o aún mejor, el observador es el parásito de su observación. De lo anterior se deriva lo siguiente: el que observa, en el instante en que lo hace, no se puede observar a sí mismo y a lo que observa, por lo que la distinción permanece latente al observador.

Para poder observarse a sí mismo en la operación de observar se debe realizar una distinción diferente de la que se hizo para llevar a cabo la primera observación. La primera distinción es la que nos permite ver algo en tanto que algo, la segunda consiste en preguntarse por qué se ve lo que se ve. Por esto, toda observación en tanto que operación es ingenua de sí misma, pues desconoce la distinción con la que está operando. Sólo realizamos una observación de observaciones cuando nos preguntamos por qué al usar tal distinción se ve el mundo de tal manera y no de otra. Una observación de observaciones es una observación de *segundo orden*, ya que al realizarla descubrimos la contingencia de la observación de *primer orden*, en otras palabras, historizamos la primera observación. Ahora, la observación de segundo orden, en tanto que operación, también es incapaz de ver la distinción que usó para ver la observación de primer orden. Para lograr verla se necesitaría realizar otra distinción, esto es, llevar a cabo una observación de tercer orden. Con esto queremos señalar que no hay una observación última que sirva de

16 Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, *op. cit.*, p. 60.

fundamento absoluto de toda observación, sino por el contrario, toda observación, por ser una operación, es empírica y, por lo tanto, observable, y nunca trascendental.

¿Por qué la ciencia de la historia es una ciencia que observa observaciones del pasado? Porque siempre está obligada a situar lo que se dice del pasado, es decir, destaca los esquemas de distinción que permiten ver lo que se dice de él. La historiografía no se pregunta por el qué de lo que se ve, sino por el cómo es que se ve lo que se ve. Ahora sí es posible entender nuestro punto de partida: el historiador no describe el pasado, sino que describe observaciones acerca del pasado.

El giro historiográfico: la historia describe a la historia

La ciencia histórica, desde su emergencia a fines del siglo XVIII hasta su consolidación institucional en la Europa de fines del XIX, fue descrita reflexivamente. Pero este tipo de descripción de la historia, que conocemos como teoría de la historia, siempre se realizó desde presupuestos ahistóricos, o dicho de manera más puntual, desde doctrinas filosóficas. La reflexión sobre la ciencia histórica partía de la necesidad de fundamentar filosóficamente (la única forma que concebía el siglo XIX para validar un conocimiento en tanto que científico) a la ciencia histórica. Este tipo de descripción reflexiva del conocimiento histórico lo vamos a denominar heterorreferencial, que significa que la historia como saber se comprendía desde un saber distinto al suyo, en este caso, el filosófico. Por ello, sostenemos que la disciplina histórica moderna fue interpretada, hasta que se dio el "giro historiográfico" en 1970, desde un saber que partía de postulados no historizados, lo cual impidió descubrir la historicidad o singularidad de toda escritura de la historia, pues ésta sólo se podía percibir si la escritura de la historia era pensada desde la propia historia, esto es, de manera *autorreferencial*.

De esta forma la década de los setenta representa la transición de una reflexión externa de la historia (*heterorreferencial*) a una reflexión interna de la historia (*autorreferencial*). Este cambio quizá como todo cambio que se da en una cultura basada en el texto impreso, no ha terminado por transformar las semánticas que usamos para describir la ciencia de la historia, pues ha resultado difícil asumir la paradoja que significa referirnos a las autodescripciones de la historia, dicho de otro modo, a la historia descrita desde la propia historia: la *historiografía*. Sin embargo, las dos cuestiones que empiezan a iluminarse con el "giro historiográfico" son: primero, que reflexionar sobre la historia no significa salirse de la ciencia histórica e invadir el terreno de la filosofía, sino que la reflexión de la historia se hace desde la propia ciencia histórica: la historia historizando su propia práctica; y segundo, que la reflexión histórica sobre la historia ya no es una actividad secundaria y que realizan algunos de los miembros de la comunidad de los historiadores, sino que la propia investigación histórica necesita de ella para poder llevarse a cabo, como lo demuestra François Dosse, en su obra citada.

> El historiador —escribió Michel de Certeau en la década de los setenta— sería un cobarde, cedería a una coartada ideológica si, para establecer el estatuto de su trabajo, recurriera a un *afuera* filosófico, a una verdad formada y recibida por otros caminos distintos a los que, en historia, todo sistema de pensamiento es referido a unos "lugares" sociales, económicos, culturales, etcétera. Semejante dicotomía entre lo que él hace y lo que diría de lo que hace serviría, por otra parte, a la ideología reinante, protegiéndolo de la práctica efectiva. Además, condenaría las experiencias del historiador a un sonambulismo teórico. Ya que en historia, como en cualquier otra ciencia, una práctica sin teoría lleva necesariamente, un día u otro, al dogmatismo de los "valores eternos" o a la apología de lo "intemporal".[17]

17 De Certeau, *La escritura de la historia, op. cit.*, p. 68.

El reto que lanzó Michel de Certeau en los setenta se puede expresar actualmente de la siguiente manera: ¿cómo es posible describir la historia desde la propia historia? Es decir, ¿cómo es posible describir a la disciplina de la historia desde los propios criterios de investigación que la historia sigue para tratar sus propios objetos de estudio? Para plantearlo de manera más estricta: ¿cómo se observa y describe la historia desde la historia? Además, Michel de Certeau ya dejaba claro que la reflexión histórica sobre la historia no es un lujo del cual se pueda prescindir, sino necesaria para no caer en el dogmatismo de lo intemporal, o mejor dicho, en lo ahistórico de la investigación histórica. Ahora bien, si la ciencia de la historia se observa a sí misma (la historia bajo la mirada de la historia), de lo que estamos hablando es de una auto observación, y cuando ella queda plasmada en un texto, de una autodescripción. Por ello, las preguntas anteriores se pueden reformular de esta manera: ¿cómo se autodescribe, actualmente, la historia? Y, por otro lado, ¿cuál es la utilidad de estas autodescripciones para la investigación histórica? Con esto nos estamos refiriendo a una observación de la observación que realiza la investigación histórica, esto es, a una observación de la observación de la ciencia histórica.

El tipo particular de reflexión (*autorreferencial*) que se pregunta por el cómo (las condiciones de posibilidad) y no por el qué de lo real ha sido teorizado, dentro de los saberes modernos, fundamentalmente por el filosófico, y de manera especial por la filosofía alemana de la segunda mitad del XVIII y de las primeras décadas del XIX. Por eso las semánticas que hemos heredado para explicar este tema de las autodescripciones pertenecen a esa tradición. Sin embargo, esas teorías de la reflexividad, elaboradas por la filosofía para tratar problemas de autodescripción, presentan los siguientes inconvenientes para aplicarlas tal cual a la ciencia de la historia (independientemente del que ya señalamos antes, de que se trata de una reflexión externa a la historia): primero, que ellas se limitaron al estudio de la reflexión en la conciencia, y nunca se analizó en los procesos de comunicación; y segundo, que partían

del presupuesto de un observador fuera del mundo, dicho de otro modo, trascendental y no empírico.[18] Esa herencia se ha convertido actualmente en un lastre para elaborar teorías autorreflexivas que pretendan trabajar con comunicaciones y no con conciencias, en otras palabras, que quieran referirse a la sociedad y no al sistema psíquico. Aún más, la ciencia ha despreciado el uso de este tipo de razonamientos circulares o autorreferenciales, por que considera que llevan a cierres paradójicos. Hasta la aportación de George Spencer-Brown,[19] con su lógica de las formas, la ciencia ha podido asumir este tipo de planteamientos. Veamos esquemáticamente en qué consiste la solución que da Spencer-Brown[20] al uso de paradojas en la argumentación.

Son paradojas, en sentido argumentativo, aquellos enunciados que producen un "círculo vicioso", ya que en ellos se confunden los niveles lógicos de la proposición. Al generarse la mezcla de niveles se crean "bucles extraños" que, en relación con el razonamiento lógico, cuestionan el principio del tercero excluido y, en términos pragmáticos, empujan al sujeto, a la vez, a creer y no

18 "La base para todas las siguientes reflexiones es, entonces, por un lado, la renuncia a la diferencia empírico/trascendental; y, por otro, la afirmación de que toda observación tiene que ser realizada por un observador, es decir como sistema, y que por lo tanto es observable. Por lo pronto podemos dejar abierto cómo explicitar la factibilidad de la observación —ya sea en función de referencias sistémicas biológicas, psicológicas o sociológicas. El punto de partida se encuentra en la facticidad empírica de la observación", Luhmann, *La ciencia de la sociedad…*, *op. cit.*, p. 61.

19 George Spencer-Brown, *Laws of Form*, Londres, George Allen & Unwin, 1969.

20 Para profundizar en el uso que hace Spencer-Brown de la lógica de las formas se pueden consultar los siguientes libros: Emilio Lamo de Espinosa y José Enrique Rodríguez Ibáñez (comps.), *Problemas de la teoría social contemporánea*, Madrid, CIS, 1993; Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: un eterno y grácil bucle*, tr. Mario A. Usabiaga y Alejandro López Rousseau, Barcelona, Tusquets, 1987; y Jesús Ibáñez (coord.), *Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden*, t. I, Barcelona, Proyecto A, 1988.

creer, a actuar o no actuar, a querer o no querer aquello que se enuncia. La tradición lógica, representada por Bertrand Russell, resolvió las paradojas separando los niveles lógicos que se mezclaban en ellas. Un ejemplo es el siguiente: "yo miento", el cual, según Bertrand Russell, para que tuviera sentido se debía separar en dos niveles distintos. Uno correspondería a la frase "yo digo que…", el cual debe entenderse como *metalenguaje*, y el otro al "… yo miento", que debería entenderse como *lenguaje objeto*. Este ejemplo nos revela que todo enunciado autorreferencial produce paradojas. Por lo que hemos visto, el "giro historiográfico" genera enunciados autorreferenciales, pues pretende describir la historia desde la historia. ¿Cómo poder trabajar desde el giro historiográfico la investigación histórica sin multiplicar enunciados carentes de sentido?

Spencer-Brown demostró que no era necesario distinguir niveles lógicos cuando se enfrentaban enunciados autorreferenciales, sino que bastaba con observar al observador para resolver su forma paradójica, ya que al preguntarse por el enunciador del enunciado se rompía el círculo vicioso al asimetrizarlo. Para asimetrizar un enunciado es necesario distinguir la observación de primer grado (aquello de lo que se habla) de la de segundo grado (el que habla). En la observación de primer grado el observador se excluye de su construcción de la realidad, él dice que la realidad es así, mientras que en la observación de segundo grado él se incluye en su construcción de la realidad, y de esta manera se interroga cómo es que ve lo que ve y no otra cosa. Dicho de otra manera, en la observación de segundo grado el observador descubre la contingencia de la observación de primer orden.

Por la necesidad de desparadojizar la paradoja es que el "giro historiográfico" no ha logrado ser plenamente aceptado por la comunidad de historiadores, pero creemos que la solución que da Spencer Brown de los enunciados autorreferenciales permite aprovechar la riqueza de la postura reflexiva en la investigación histórica actual. Como vimos anteriormente, Michel de Certeau expuso que de no aceptar el "giro historiográfico", tarde o tem-

prano el historiador se queda atrapado en la apología de lo intemporal. Pero antes de explicar la necesidad del "giro historiográfico" expondremos brevemente lo que estamos entendiendo por ciencia de la historia.

Primero, entenderemos la ciencia de la historia como una ciencia que se produce en y desde la sociedad. Del mismo modo que cuando hablamos de la economía, de la política o del arte ya siempre suponemos que nos estamos refiriendo a la economía de la sociedad, o a la política o al arte que se produce en la sociedad, de la misma forma queremos reflexionar sobre la historia, la cual pertenece al conjunto de las ciencias de la sociedad contemporánea y, por lo tanto, cuando nos referimos a ella, lo estamos haciendo desde ese conjunto que funciona en la sociedad. Con esta advertencia queremos evitar el elaborar preguntas por la ciencia de la historia en términos metafísicos, es decir, como si ésta existiera independientemente o por encima de la sociedad, como, por ejemplo, cuando se pregunta qué es la historia sin referirla a una sociedad específica. Esto impide que imaginemos la disciplina de la historia separada de la reproducción de la sociedad en la cual ella existe. Por ello, la formulación pertinente de la pregunta sobre la historia sería la siguiente: ¿cómo se reproduce el conocimiento científico del pasado en la sociedad moderna?

Segundo, partimos de que la sociedad se reproduce a través de comunicaciones, y por comunicación entendemos un sistema de interacciones mediadas simbólicamente. Así resaltamos que el yo sólo forma parte de la sociedad a partir de su relación con un tú, pero nunca de manera aislada o psicológica, esto es, que el yo se constituye a partir del nosotros. El yo se configura en tanto que yo a través de formas específicas de sociabilidad. Cuando hablamos del historiador, no se trata de un individuo aislado, sino de un individuo que ha sido reclutado y socializado en una institución específica.

Por último, si, como hemos dicho, la sociedad se reproduce a partir de una operación específica que es comunicación, y la historia es una ciencia de la sociedad, en consecuencia la historia

debe entenderse como un tipo de comunicación particular. La historia como ciencia de la sociedad moderna produce comunicaciones acerca del pasado, mismas que tratan de sujetarse a ciertos criterios de validez, aunque estos últimos sean sólo (pues no pueden ser de otra manera) convenciones que construye la propia comunidad de historiadores, y nada más. Destacamos, de esta manera, que el conocimiento histórico se encuentra en las publicaciones que se imprimen como historia, es decir, como un tipo de mensajes que se hacen bajo un soporte específico que es la escritura tipográfica y dentro de una institución determinada. Ahora sí podemos pasar al problema del "giro historiográfico".

Las autodescripciones de la historia tienen por finalidad posibilitar la continuidad de la ciencia a pesar de las innovaciones que en ella se dan. Por medio de la historiografía, la historia puede diferenciarse de las otras disciplinas próximas a ella, y con eso mantener su identidad a pesar de los cambios que va sufriendo. En pocas palabras, la historiografía orienta la investigación histórica gracias a la reconstrucción de su historia. Los sistemas funcionales que conforman a la sociedad moderna (economía, política, arte, ciencia, religión, etcétera) plantean relaciones con los horizontes de la temporalidad de manera diferenciada. Por ejemplo, a través de su *función* social se vinculan con el *presente*; por medio de las *prestaciones* que pueden ofrecer a los otros subsistemas de la sociedad, con el *futuro*, y, como ya adelantábamos, su *autorreflexión* los orienta hacia su pasado. La *historiografía* vincula a la historia con su *pasado*, esto es, con la historia de la historia; la *investigación histórica* con el *futuro* y, por último, la construcción de *identidades colectivas* que realiza lo relacionan con *el presente* de la sociedad. Luhmann, refiriéndose a los subsistemas funcionales de la sociedad contemporánea, dice lo siguiente de la *autorreflexión*, que para nosotros se trata de la tarea que cumple la historiografía en la investigación histórica actual:

> Además, una orientación autorreflexiva deviene inevitable si los problemas de continuidad y discontinuidad surgen y tienen que ser

> resueltos por el sistema volviendo sobre la concepción de su propia identidad. Su solución requiere una historia sistémica que pueda ser reconstruida como una exploración de conceptos, problemas, soluciones e idealizaciones.[21]

Esta reconstrucción sistémica de los conceptos que usa la investigación histórica, de los problemas que se ha planteado y de las soluciones que les ha venido dando, son las cuestiones que estudia la historiografía.

Del pasado como "cosa" al pasado como "forma"[22]

Las investigaciones centradas en el estudio de la diferencia entre comunicación oral y comunicación escrita han demostrado que las estructuras cognitivas dependen de los tipos de tecnologías de la palabra que se usan[23] y no, como la tradición epistemológica lo venía sosteniendo desde Descartes, de la naturaleza humana. A la comunicación que se basa en el sonido (la oral) le corresponde un conocimiento sintético, mientras que la que utiliza lo visual (la escritura) le corresponde un conocimiento analítico. Además, la primera es acumulativa, mientras que la segunda es argumentativa. El conocimiento que genera la comunicación oral construye sus enunciados a partir de "esquemas formulaicos", como los llama Walter J. Ong en su libro *Oralidad y escritura*, mientras que la escritura los construye a partir de la experiencia y de la innovación. Aquí no vamos a profundizar en las diferencias que se presentan, en la producción cognitiva, entre estas dos tecnologías de la palabra, sino sólo queremos mostrar la relación de dependencia que hay entre los cambios en los medios de comunicación y las formas cognitivas, para así poder afirmar que una de las causas principales de la transición del pasado concebido como "cosa" al pasado representado como "forma" se debe al paso de la comunicación tipográfica a la electrónica.

Según el libro de Eric A. Havelock, *Prefacio a Platón*, el nacimiento de la ontología griega se debe a la sustitución de la oralidad por la escritura alfabética. La escritura, la palabra en el papel, es la condición de posibilidad para que las palabras sean tratadas como "cosas" independientes del locutor, y no la evanescente existencia del sonido de la palabra dicha. Esta existencia como "cosa" de la palabra favorecerá la creencia de que la realidad existe independiente de los observadores, es decir, lo que hemos llamado en este ensayo la *realidad en sí* (la ontología). Mientras que la comunicación electrónica (radio, teléfono, televisión, computadora, etcétera), al estar obligada a tematizar el problema del *canal de contacto* entre emisor y receptor, llegó a la conclusión de que "el medio es el mensaje". De lo anterior se deriva la siguiente hipótesis: según el medio que transmite la comunicación, la descripción de la realidad que se observa cambia. Por lo tanto, si la comunicación escrita produjo una concepción ontológica de la realidad, ¿qué imagen de la realidad se deriva de la comunicación electrónica? Para irnos acercando a la respuesta de esa pregunta veamos lo que decía McLuhan de los medios electrónicos:

> La luz eléctrica deja de llamar la atención simplemente porque carece de "contenido". Y esto hace de ella un ejemplo inapreciable de cómo los medios no se estudian en absoluto. La luz eléctrica no se

21 Niklas Luhmann, *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, tr. Josetxo Beriain y José María García Blanco, Madrid, Trotta, 1998, p. 81.

22 En este apartado, por "cosa" entendemos algo dado, o que preexiste a la operación de observar, y por "forma" entendemos algo construido, o que existe por y a través de la operación de observar.

23 Algunos trabajos sobre *Oralidad y escritura* son: Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, tr. Angélica Scherp, México, FCE, 1987; Jack Goody, (comp.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, tr. Gloria Vitalea y Patricia Willson, Barcelona, Gedisa, 1996; Eric A. Havelock, *Prefacio a Platón*, tr. Ramón Buenaventura, Madrid, Visor, 1994; y David Olson, *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, tr. Patricia Willson, Barcelona, Gedisa, 1997.

considera un medio mientras no alumbre una marca registrada. Así, pues, lo que se nota no es la luz eléctrica, sino su contenido (que, en realidad, es otro medio).[24]

La ontología instituía la realidad como independiente al observador a partir de una distinción clásica entre materia y forma, y de esa distinción básica se derivaban las otras: sustancia y accidente, esencia y existencia, idea y realidad, etcétera; mientras que la distinción que se deriva de la cita de McLuhan es la de medio y contenido, que nosotros transformaremos, siguiendo a Niklas Luhmann, en *medio* y *forma*. La luz es un medio porque carece de forma (es decir, de contenido), pero la luz en tanto que medio nos permite ver formas. Las formas cambian en relación a los medios que se utilizan. De lo anterior podemos concluir que en una sociedad dominada por la comunicación electrónica, la realidad se construye en función de la distinción entre *medio*, aquello que permite ver contenidos, y *formas*, aquello que se ve gracias al medio.

> Los sistemas de comunicación [escribe Luhmann] se constituyen a sí mismos mediante una distinción entre medio y forma. Cuando hablamos de "medios de comunicación" entendemos siempre el uso operativo de la diferencia entre sustrato medial y la forma [...] Una distinción así está ya en la base de los procesos de percepción de los organismos. Éstos presuponen específicos medios de percepción como la luz, el aire o los campos electromagnéticos, los cuales desde el organismo que percibe pueden estar unidos en formas determinadas.[25]

24 Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, tr. Patrick Ducher, Barcelona, Paidós, 1996, p. 31.

25 Niklas Luhmann y Raffaele de Georgi, *Teoría de la sociedad*, tr. Miguel Romero Pérez y Carlos Villalobos, Javier Torres Nafarrate, coordinador de la traducción, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana/ITESO, 1993, pp. 84-5.

En la distinción entre medio y forma, que se logró tematizar a partir de los medios electrónicos, debemos diferenciar la noción de forma de la de objeto. Pues estamos acostumbrados, por nuestra herencia ontológica, a hablar de objetos como realidades independientes al observador, mientras que el concepto de forma lo que destaca es que sólo nos referiremos a la realidad, en tanto que algo, por medio de una distinción, esto es, que lo real observado no preexiste a la distinción (forma) que lo posibilita. Por lo que la distinción entre medio y forma ya es una forma y no un objeto. Con el término de forma se desvanece el concepto central de la ontología: el de sustancia.

> [...] ya no hablamos de objetos, sino únicamente de distinciones. El rechazo del concepto de objeto nos permite no sólo tomar distancia de las implicaciones conexas con el uso de esquemas relativos a aquel concepto, sino que además nos permite evitar, negándoles desde el principio cualquier espacio conceptual, aquellos presupuestos del tipo de las sustancias [...]. La forma es forma de una distinción, por tanto de una separación, de una diferencia.[26]

A partir de la hipótesis de que los medios electrónicos nos muestran una realidad que se construye a partir de distinciones como la de medio y forma, vamos a exponer cómo se resuelve el problema de la referencia a lo real desde la transición de la ontología[27] al constructivismo.

La cuestión de la referencia de una palabra o concepto en la modernidad no es fácil de resolver. La dificultad que presenta se debe a que la referencia, como aquello que designa un término, ha sido problematizada en los últimos treinta años por distintas

26 *Ibid.*, pp. 34-5.

27 Por ontología, en este ensayo, entiendo la posición siguiente: que la realidad existe independientemente del observador. Acepto el comentario que me hizo Óscar Martearena de que existen en la actualidad ontologías que no se contraponen a la epistemología constructivista.

disciplinas, entre ellas la lingüística estructural, la filosofía del significado, las ciencias cognitivas, la sociología, etcétera. Antes de esta problematización se partía del supuesto de que lo designado existía antes de ser nombrado, o aún más, que la palabra se construía para expresar eso que ya siempre había estado allí presente:[28] la llamada definición ostensiva.

Esta noción de referencia se basaría en una realidad que existe independiente de la distinción que realiza el observador. En la actualidad existe el siguiente acuerdo: sólo se llega a la referencia por la mediación del significado,[29] y no de manera directa. Es decir, si queremos saber qué designa una palabra, estamos obligados a analizarla en el contexto sintáctico, semántico y pragmático en que se emite, pues estos contextos cambian temporal y socialmente. A manera de ejemplo, podemos ver cómo el término "hombre" no designa lo mismo en una sociedad feudal que en una sociedad moderna. Lo mismo podemos decir de esa palabra si la referimos al uso que puede hacer de ella un científico social, o ese mismo científico en una conversación de café. Por esto, vamos a enfrentar el problema de la referencia del concepto a partir del siguiente postulado: sólo se puede acceder a la referencia si se observa al observador, es decir, si se reconstruyen las distinciones que el observador usa para designar lo real.

28 Esta problematización de la referencia, que sostiene que sólo se llega a ella de manera mediata y no inmediata, es expresión del fin de las ontologías propias de las sociedades premodernas europeas. Jacques Derrida las denomina como ontologías de la presencia, y nosotros las caracterizaremos como la creencia en que lo real tiene consistencia independientemente de cualquier observador, es decir, que el que decía o escribía algo de lo real era excluido de eso que decía. Podemos simplificar de la siguiente manera: la modernidad en razón de su configuración estructural (igualitaria y, por lo tanto, policontextual), que ya no es jerarquizada y estratificada, va lentamente abandonando las semánticas propias de las ontologías veteroeuropeas, las cuales no tenían necesidad de considerar al *quién* del enunciado, pues creían, debido a su estructura social estratificada y centralizada (aristocratizante), que la realidad era una y la misma para todos. Por ello el observador era el tercero excluido de la observación de la realidad. De esta manera el observador no era necesario para fundamentar lo real, pues lo real era lo mismo, independientemente de quién lo constituyera. Las semánticas de la modernidad, de manera lenta y difícil, han construido conceptos adecuados para referirse a lo real por la mediación del observador. Estas semánticas en la actualidad se conocen como negación de toda metanarrativa (Lyotard), como desconstrucción (Derrida), como epistemología constructivista (Watzlawick), etcétera. Véase el ensayo "La modernidad de la sociedad moderna" en Luhmann, *Observaciones de la modernidad…*, *op. cit.*

29 Este consenso en torno a la primacía del significado sobre el referente se deriva del llamado "giro lingüístico". Para estudiar las interrogantes que con respecto a ese postulado se han planteado se puede consultar el libro de Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.

Las conclusiones que se derivan de esta aproximación constructivista (que da prioridad a la noción de forma sobre la de objeto) al problema de la referencia son las siguientes:

a) La referencia externa o designación se realiza por medio de una operación que es una distinción, es decir, sólo se puede indicar algo (identificar algo) si antes he llevado a cabo una diferenciación o un trazo. Dicho de otro modo, se llega a la identidad por medio de la diferencia o distinción. Presentamos un ejemplo: las ontologías veteroeuropeas creyeron que existía *la naturaleza* en sí misma, o sea, independiente de aquello de lo que se distinguía en cada época con la palabra naturaleza; por eso se pensó que no era necesario reconocer el otro lado de la distinción del término naturaleza, puesto que ella era algo que ya siempre estaba delante de nosotros. Las teorías de la referencia actuales nos manifiestan que la Edad Media no designaba con la palabra naturaleza lo mismo que la modernidad, ni el siglo XIX lo mismo que el XX, pues aquello de lo que se distinguía la palabra naturaleza no ha sido lo mismo a lo largo de la historia. La Edad Media observaba a la naturaleza bajo la distinción naturaleza/gracia; el siglo XVIII la designa a partir de la diferencia naturaleza/sociedad; el siglo XIX en función de la distinción naturaleza/espíritu y, por último, el siglo XX parte de la distinción natural/artificial. Por ello, sólo se es capaz de saber qué designa la palabra naturaleza si se conoce aquello de lo

que se diferencia, por lo que sólo se accede a la referencia a través de la distinción que lleva a cabo un observador.

b) Esta conclusión se sigue del postulado anterior: la designación o referencia externa sólo se logra si después de hacer la distinción llevo a cabo la indicación de uno de los dos lados. Esto significa que la operación generadora de la referencia externa consiste en realizar una distinción e indicar uno de los lados de la distinción, es decir, realizar una observación. De aquí se sigue el siguiente postulado: los dos lados de la distinción existen en simultaneidad (al mismo tiempo), pero, a pesar de eso, sólo soy capaz de referirme a uno de los lados en cada momento, y no señalar los dos lados al mismo tiempo. Esto ocasiona que el lado de la distinción no designado sólo exista como trasfondo o condición de posibilidad de la referencia. A esto se le ha llamado punto ciego de la observación.

c) De los dos postulados anteriores se deriva el siguiente: la referencia o identificación de algo sólo se constituye a través de la realización de una *forma* que consiste en una operación que distingue e indica uno de los lados de la distinción. De aquí se extrae la conclusión más importante de las teorías de la referencia contemporáneas: el mundo no es el conjunto de los *objetos* (la filosofía veteroeuropea los llamaba entes), sino el conjunto de las *formas*.[30] El mundo sólo se vuelve designable si se realiza una distinción e indicamos un lado de la misma; por ello el único acceso a lo real es a través de observaciones,[31] y las distinciones por medio de las cuales se observan son *formas*.

30 Al decir que el mundo no se compone de objetos sino de formas (distinciones), lo que pretendemos resaltar es que el mundo no se compone de sustancias sino de relaciones. Por ello, la escritura no es una sustancia siempre idéntica a sí misma a lo largo de la historia, sino una distinción que va cambiando social y temporalmente.

31 Es importante aclarar que las distinciones no se pueden hacer arbitrariamente, sino que dependen de la sociedad y la época en la que se vive. Esto no quita que cuando reflexionemos en ellas, nos demos cuenta de su contingencia, es decir, que el mundo se podría observar de otra manera.

Queda claro que no partimos de los presupuestos ontológicos que supondrían que la realidad es independiente de la distinción que la hace posible. Por ello, lo que se debe hacer es observar al observador, y de esta manera determinar la realidad que se constituye por medio de la operación de observar. Con esto lo que sostenemos es que no se debe hablar del pasado como un *objeto*, sino como una *forma*.

Esta teoría de la referenciabilidad como *forma* y no como *objeto* nos obliga a que siempre que nos preguntemos por el pasado hagamos una pregunta más, que es la siguiente: para quién el pasado es de esa manera. Esta noción de pasado hace indispensable que se construyan teorías que nos permitan observar observaciones y no sólo lo real. Por ello, la única manera de saber qué es el pasado es preguntándonos para quién, o mejor dicho bajo qué distinciones el pasado es así; dicho de otra manera, asumiendo el "giro historiográfico".

Las descripciones del pasado: hacia una socioepistemología de lo latente

Si el pasado sólo es tal en relación con la distinción que lo constituye, y esa distinción no es observable en el momento en que se utiliza, por lo tanto la referencia al pasado depende de algo que es *latente* al que realiza la operación de observación. Esta latencia es la que busca hacer manifiesta el análisis historiográfico de las investigaciones históricas. Y al hacer manifiesta esa latencia, o dicho de otra forma, al reintroducir al observador en lo observado, lograr historizar la escritura de la historia.

Una de las cuestiones que la epistemología tradicional no ha sabido cómo tratar es el tema de lo *latente*, a pesar de que es uno de los conceptos más característicos de la sociedad moderna, pues lo *latente* estaría presente en toda observación como su punto ciego. ¿Cómo entender a una sociedad que se describe a sí misma desde ese concepto, tal vez en un primer momento a través de

Marx, por medio de su noción de ideología? Marx descubre que se ve la realidad social de determinada manera porque el sujeto social que la observa desconoce sus propios intereses. Marx se refiere a lo latente a través de la categoría de intereses de clase, cuestión que implica que el que observa no alcanza a ver los límites de su propia observación.

La otra gran epistemología de lo *latente* es la del psicoanálisis. Freud, con el descubrimiento del inconsciente, demostró que los motivos por los cuales un agente actúa permanecen ocultos para él. En otras palabras, hay algo que se le oculta al que actúa, y eso es lo latente, especie de punto ciego, que el que observa o actúa no puede distinguir. Lo problemático del término de lo *latente* es que se refiere a algo que funciona sin que el agente de la acción se dé cuenta, y debido a eso no se tiene conocimiento de él. Desconocimiento que no impide que determine nuestras observaciones y prácticas. Escribe Luhmann:

> El interés se vuelve asimismo válido respecto a la observación de su propio punto ciego. Es válido también para convalidar lo que es posible ver con ayuda de su propio instrumental teórico. Se observa (se distingue) entonces la distinción con la que el primer observador observa, y cómo él en la realización de la observación de esta distinción no puede distinguirlas, y por tanto se observa lo que para él es inconsciente o permanece incomunicable. En jerga que es específica de la sociología se puede decir: el observar se dirige ahora a las estructuras y funciones latentes del observador observado.[32]

La sociedad moderna ha creado la noción de lo *latente*, que implica la necesidad de que haya un espectador que observe la observación, para que de esta manera señale qué es lo que no se puede ver

32 Niklas Luhmann, "El programa de conocimiento del constructivismo y la realidad que permanece desconocida", tr. Javier Torres Nafarrate, p. 16 (mecanografiado).

desde el lugar de observación. Esta función (la de observar la observación) la puede cumplir el propio observador al observar su observación; es decir, realizando una auto observación. El "giro historiográfico" se reduce a esa exigencia (la auto observación) que la descripción positivista del pasado no supo cómo llevar a cabo. Ya que la concepción "sustantiva" del pasado, en términos cognitivos, no fue capaz de trabajar con lo *latente*, pues el reconocer su presencia socavaba la noción de objetividad que ella enarbolaba. Aún más, la autocomprensión positivista de la historia no incluye lo *latente* en su fundamentación del conocimiento histórico. Lo ignora, a la manera del tercero excluido. Es decir, el observador no participa en la descripción de lo observado. Esa historiografía, por haber tenido que dejar fuera al observador del pasado en su fundamentación epistemológica, terminó por afirmar que el pasado tenía una consistencia en sí.[33] Dicho de otro modo, ella fue incapaz de pensar que la escritura de la historia también era histórica.

El "giro historiográfico", a diferencia del positivismo, se propone trabajar con observaciones de observaciones y, debido a esto, orienta sus análisis hacia lo *latente*. En la medida en que los historiadores contemporáneos se preguntan por el punto ciego de las descripciones y narraciones del pasado que produce o produjo la ciencia histórica se destaca la historicidad de toda escritura de la historia. Este nuevo acercamiento al texto de historia nos permite interrogarnos sobre las distintas imágenes textuales del pasado que se han venido elaborando. Por ejemplo, los estudios

33 Gracias a los estudios historiográficos recientes del nacimiento de la ciencia histórica en el siglo XIX, podemos sostener que los historiadores de ese momento eran conscientes de las dificultades de construir esa objetividad del conocimiento del pasado, por lo que hoy podemos afirmar que la simplificación, respecto a la legitimación del conocimiento histórico, se presentó en la recepción que fue haciendo la comunidad de historiadores posteriormente. *Cf.* Christian Delacroix, François Dosse y Patrick García, *Les Courants historiques en France 19-20 siècle*, París, Armand Colin, 1999.

de Jacques Heers y Alain Boureau [34]sobre la representación historiográfica de la Edad Media, los cuales nos ayudan a reflexionar sobre el lugar social desde donde describimos nosotros esa época. Esta pregunta acerca de cómo y por qué los historiadores del XIX construyeron una Edad Media distinta a la de la historiografía actual,[35] nos lleva a interesarnos por lo *latente* de todo observación, es decir, por qué vieron lo que vieron y no otra cosa.

Al estar obligados los historiadores actuales a realizar una observación de observaciones se enfrentan con el siguiente problema: cómo construir una epistemología que no excluya al observador de la descripción de lo observado; esto es, cómo partir de que toda referencia al pasado está mediada por la operación de observar. Como hemos visto, esta nueva epistemología de la historia sólo es posible distanciándose de la positivista, la cual se había preguntado fundamentalmente por el qué de lo que uno ve, y había dejado de lado el cómo es que uno ve lo que ve. La diferencia entre ambas epistemologías se puede expresar de manera esquemática de la siguiente manera: la positivista se interroga por qué es lo que se ve, y la historiográfica por las condiciones de posibilidad, tanto teóricas como sociales, que permiten ver lo que se ve. El motivo de esta nueva epistemología es la de encontrar el cómo de la visión que los distintos historiadores nos transmiten de los periodos históricos. Y esta forma de interrogarse nos obliga a replantear el problema de la realidad del pasado alejándonos de la creencia de un pasado en sí. Pues cuando se parte de la observación de observaciones tenemos que aceptar que las sociedades fabrican su memoria, y que ésta se sustenta en operaciones específicas, y estas operaciones cambian de una época a otra. Podemos

34 Jacques Heers, *Le Moyen Âge, une imposture*, París, Perrin, 1992, y Alain Boureau, *Le Droit de cuissage. La fabrication d'un mythe XIII-XX siècle*, París, Albin Michel, 1995.

35 La teoría actual de los sistemas sociales sostiene que las operaciones, en este caso las observaciones, son recursivas, es decir, que la operación anterior se convierte en punto de partida de la siguiente operación. Por esto se dice que la sociedad es un sistema estructuralmente determinado.

resumir lo que hemos dicho de la siguiente manera: el paso de una epistemología positivista a una constructivista implicará el paso de la realidad en sí a la realidad como construcción.

Para el "giro historiográfico" la tarea básica de la investigación histórica es la de introducir la *reflexividad* tanto en la fundamentación del conocimiento como en la interpretación de las fuentes. Debido a esto, el historiador produce un saber incómodo y molesto para las concepciones universalistas, ya que vuelve contingente todo lo que toca, circunstancial y relativo, aun su propio conocimiento. Todo esto es lo que implica plantearse cómo pensar el pasado bajo el postulado de lo *latente*, explicarnos por qué sólo vemos lo que vemos, esto es, confirmar cómo no nos damos cuenta de las distinciones que nos permiten ver lo que vemos, y a su vez encontrar la teoría para poder ver lo que no vemos.

La epistemología constructivista[36] asume todo lo anterior, ya que su premisa fundamental sería que toda realidad sólo es tal para un observador. Por lo tanto, para ella, siempre que hablamos de la realidad, hablamos de un observador que construye esa realidad. La teoría constructivista como epistemología nos ofrece una conceptualización sumamente formal y abstracta de la operación de observar. Esta epistemología sintetiza y radicaliza la propuesta cognitiva de la modernidad: el conocimiento se constituye a través de elementos que vienen de fuera del sujeto cognoscente, pero esos elementos son informes y caóticos, es decir, necesitan ser organizados por las ideas "innatas", por los "*a prioris*", por el "lenguaje", etcétera.

Si la epistemología constructivista, en cierta manera, lleva a su forma más acabada a las epistemologías modernas (de Descartes a Kant), sin embargo también aporta algo novedoso. Mientras que la primera etapa de la epistemología moderna es solipsista, pues se construyó desde el ámbito de la conciencia, en cambio la constructivista abandonó el terreno de la conciencia y se situó en el de

36 *Cf.* Jean-Louis Le Moigne, *Le Constructivisme. Tome 1: des fondements*, París, ESF, 1994.

la comunicación. Por ello esta epistemología se inscribe de manera compleja en la sociología, es decir, sólo se puede pensar como *socioepistemología*. Resulta entonces, para esta nueva concepción, que nuestras estructuras cognitivas están determinadas por las tecnologías de la palabra que usa cada sociedad. Dicho de otro modo, están subordinadas por la cultura (oral o escrita) en la que se vive y por los procesos de socialización que constituyen a un recién nacido en un adulto competente. El constructivismo, al participar del llamado "giro lingüístico", aporta algo nuevo a la epistemología moderna, que se puede resumir en la siguiente tesis: el soporte del conocimiento no es la conciencia sino el proceso comunicativo.

El constructivismo, al problematizar eso que la epistemología moderna llamaba afecciones externas (las cuales eran concebidas como caóticas y desordenadas, y que tienen que ser ordenadas en un proceso que lleva a cabo la subjetividad), ha descubierto que esos elementos subjetivos de las epistemologías anteriores (el innatismo o los "*a prioris*") corresponden en la actualidad a lo *latente*. Y lo *latente* no es más que la distinción que el observador pone en operación para conocer lo real.

Si algo caracteriza a la sociedad contemporánea es su constante necesidad de interrogarse por lo que no puede ver, esto es, por lo *latente*. La investigación histórica no puede desentenderse de esa necesidad, es decir, la historia como ciencia sólo podrá sobrevivir si asume la reflexividad. Por ello queremos terminar con una cita de Luhmann que describe a nuestra sociedad de manera puntual:

> La pregunta verdaderamente importante es, por sobre todo, a qué estado propio converge un sistema [*es decir la sociedad actual*], desde el momento en que su recursividad [*su reproducción*] lo orienta a lo que el observador no puede observar.[37]

Historia y grafía, núm. 15, 2000.

37 Luhmann, "El programa de conocimiento...", *op. cit.*, p. 17.

Historiografía

De la historia a la historiografía. Las trasformaciones de una semántica

Alfonso Mendiola y Guillermo Zermeño
Universidad Iberoamericana

La historiografía (es decir "historia" y "escritura") lleva inscrita en su nombre propio la paradoja —y casi el oxímoron— de la realización de dos términos antinómicos: lo real y el discurso. Su trabajo es unirlos, y en las partes en que esa unión no puede ni pensarse, hacer como si los uniera.

Michel de Certeau[1]

Después de los descubrimientos de la escritura ya no se puede partir del hecho de que la estructura de la sociedad y la de la semántica se encuentran siempre en una sintonía continuamente sincronizada. En particular bajo el estímulo que se deriva de los problemas y de las inconsistencias particulares, las semánticas pueden transformarse más rápidamente y eventualmente pueden participar o activar posibilidades de desarrollo de la sociedad. Sin embargo, éstas pueden conservar tradiciones obsoletas e impedir con eso que nazcan descripciones históricamente y materialmente adecuadas.

Niklas Luhmann/Raffaele de Georgi[2]

1 *La escritura de la historia*, trad. Jorge López Moctezuma, 2ª ed., trad. revisada, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, México, 1993, p. 13.

2 *Teoría de la sociedad*, trad. Miguel Romero Pérez y Carlos Villalobos, Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana/ITESO, México, 1993, p. 116.

En el siguiente ensayo nos proponemos estudiar el sentido de la palabra *historiografía* en dos contextos diferentes. El primero de ellos es el del siglo XIX, denominado por una concepción que separa y jerarquiza la relación entre historia e historiografía. A continuación, el de la segunda mitad del siglo XX, que viene a negar este distanciamiento y a afirmar que la historiografía es de una sola pieza. Porque para esta concepción no hay historia sin historiografía, entendida ésta no sólo como referida al análisis del mundo de los historiadores, sino también a las *formas* de la reproducción de la sociedad en su conjunto. Ya que la segunda mitad del siglo XX está dominada por la *comunicación* y no, como en el siglo pasado, por la imagen del mundo como *industria*. Por lo cual los sentidos de la palabra historiografía se han transformado de la siguiente manera: de la historiografía como *cosa*, a la historiografía como *comunicación*.

Se trata de ofrecer de manera programática un acercamiento a lo que podríamos llamar una *nueva* historiografía. Señalando que el adjetivo "nueva" sólo se refiere a las transformaciones de la sociedad actual con respecto a la del siglo XIX. Es un intento, por tanto, de situar a la historia de los historiadores ante las "novedades" de la sociedad contemporánea.

1. La fuerza de la inercia: una semántica decimonónica en el siglo XIX

Una cosa es trazar líneas sobre la arena y otra cambiar las cosas.[3]

Ernest Lluch

En español, la palabra *historia* no permite por sí misma hacer las precisiones que son posibles en otros idiomas como el ale-

3 Ernest Lluch, rector de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, en *Man*, núm. 34, Barcelona, agosto de 1990, p. 33.

mán.[4] De manera que su significado en nuestra lengua, depende fuertemente del contexto de habla en el que se es utilizado el término. Así, por *historia* se puede entender a ese campo de estudio propio del historiador; o a ese campo de memorización y de aprendizaje de los estudiantes de la escuela. En esta relación, el campo de investigación y de estudio se presenta como independiente, externo, al investigador y al estudioso. Preexiste a ambos —eruditos y discípulos—. Mas por *historia* también se entiende esa historia cotidiana, en la cual, si bien todos la hacemos, generalmente se distinguen algunos actores vistos como privilegiados; se consideran algunos espacios (económicos, políticos, militares y científicos) en los que "propiamente" se "cocina" la historia. Por otro lado, se considera a otros actores y otros espacios como "fuera de la historia", en la medida en que no trascienden en la generación de algún tipo de plusvalor o influencias; o se miran como "privados" en la medida en que no ocupan un lugar primario en la esfera pública de la historia. Así se llega a decir que hay quienes hacen la historia y quienes sólo la escriben, pero no "la hacen"; unos actúan y otros "sobreactúan" o simplemente reaccionan. Todos estos caben en la palabra historia: quienes la hacen y quienes la estudian. Esta distinción tiene su origen en pensarla desde el autor —en este caso como "autor" de la historia—, o desde un simple observador —en este caso como "escritor" de la historia—.

Por lo tanto se ha pensado que "el campo histórico" es el asunto que preocupa a los historiadores, como si se tratara de un ámbito que directamente no engloba ni afecta al acontecer mismo; como un ámbito distinto del presente; como algo que se separa y aísla al historiador del actor "real". Este pensarse como separado de la "historia" es lo que hará posible, por otro lado, la emergencia de un sentido y búsqueda de objetividad. La de quien se mantiene al margen de las luchas del presente y busca con las

4 Para el caso véase Reinhart Koselleck, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Básica, 1993, pp. 41-66.

armas de la razón y de la ciencia de la verdad de la historia entendida como "el pasado".

A partir de estas consideraciones iniciales podemos observar cómo la palabra historia se desdobla en dos: la historia como acontecer, más vinculada al presente, y la historia como pasado, o sujeto de estudio y contemplación del historiador. Una se escribe con mayúscula: la Historia; la otra con minúscula: la historia. Se sitúan una frente a la otra. Una se entiende como la historia "real", vivida y representada por actores no separados del presente; y la otra, la de los historiadores, la que se ocupa de conocer y objetivar el pasado. En su confrontación éstos son percibidos como distintos de los "actores reales", de quienes se cree que hacen la historia; es decir, hacen que cambie la sociedad.

Esta contraposición entre presente y pasado deja ver el ideal de ciencia que se fabrica en los últimos tres o cuatro siglos y que da pie a la formación de grupos e instituciones encargadas *ex officio* del estudio de la historia, y que configuran sobre todo el nacimiento del "intelectual" como un ser más comprometido con la "verdad" que con el acontecer mismo. Un intelectual preocupado por fijar las esencias, mientras el conjunto humano que vive en la "realidad" se ocupa de fabricar las cosas; materiales que luego pasaran a ser objeto de estudio de los observadores. Los cuales, como se ve en esta secuencia, por definición llegan siempre tarde al acontecer; no podrán concebirse como partes del mismo. A cambio de este distanciamiento, de no estar involucrados y viciados por el acontecer de la historia presente, podrán obtener el premio de la "objetividad" y de poder desempeñar el papel de "conciencia crítica" del presente. Como parte de esta cadena se espera que a continuación los actores de la realidad se detengan y recojan las "críticas" vertidas por los "intelectuales", para así poder orientar mejor las acciones del conjunto de la sociedad. De esta manera, se reintegra a esta "clase" separada de lo "real" al acontecer mismo, como colaboradores, mas no como constructores de eso que se llama "realidad".

Podemos concluir que la misma palabra designa a la vez a dos clases de individuos: la de los actores y la de los observadores, la de los que están imbricados en la historia y la de quienes la estudian y la escriben. En esta concepción se prioriza un sentido de la historia como acontecer o suceder de acciones y estructuras, el cual a su vez se constituirá como el campo de estudio (lo "real" histórico) del historiador. Este objeto deberá ser abordado de manera metódica por medio de investigaciones "empíricas". Entender y explicar el proceso histórico mediante este modelo de "ciencia" será el objeto de la historia. Sólo de esta manera podrá reconciliarse con la realidad de la que se ha separado, y podrá justificar su aislamiento y así compensar su frustración al no poder ser enteramente parte de la Historia.

Esta semántica de la historia, herencia fundamental del siglo XIX, preocupó a los renovadores de la ciencia histórica francesa durante las primeras décadas del siglo XX. En su lugar postularon la figura de un intelectual/historiador no desligado del presente, y dejaron de ver que no existe forma de acercarse al pasado sino a partir de los condicionamientos valorales y las preocupaciones surgidas del presente, es decir, por la biografía misma del historiador. De ahí se pasó a considerar que el pasado (la historia) no era cognoscible por sí mismo (a) sino a partir de preguntas y problemas surgidos del presente planteados al pasado, para esperar, por medio de su estudio e investigación, poder dar alguna respuesta válida a las cuestiones de peso de un presente extendido hacia el futuro.[5] En este sentido, el hacer de la historia de los historiadores se comenzó a ver —a partir de sus resultados— como una extensión o ampliación del presente. Hizo su aparición el "presentismo" histórico. Las consecuencias metodológicas que trajo esta postura, sin embargo, fueron, hasta cierto punto, mínimas. Sólo llevó a profundizar la vieja división entre los "historiadores" y los "anticuarios", entre los amantes

---

[5] Véase el multirreferido texto de Marc Bloch, *Introducción a la historia*, México, FCE, 1952, en particular el capítulo 1, pp. 21-41.

de las cosas viejas, y los auténticos historiadores, amantes de las cosas vivas, si bien obsesionados igualmente por el pasado. Aunque problematizada, en ambos casos se mantuvo la idea de una historia/ciencia como saber del pasado. Si bien debilitó la pretensión de objetividad, al introducir la consideración de la mediación del presente, aspiraba igualmente a formular un cuadro objetivo (total) de los hechos o del acontecer del pasado. Se esperaba que los historiadores, situados y marcados por las influencias del presente, por medio de una serie de operaciones graduadas, de lo más simple —como "fichar"— hasta lo más complejo —exponer los resultados de la investigación—, llegaran a producir una visión ampliada, total, del presente/pasado. Al final, la suma del todo podría conducirnos a conocer más y más sobre lo que a la "historia" le había acontecido, pero que ya no podía seguir *afectándonos*; nosotros, desde el presente, con nuestras preguntas y cuestionamientos, éramos quienes, por lo contrario, *afectábamos* al pasado. Desde este *afectamiento*, pasaríamos a la construcción de una especie de espejo sobre el cual podríamos reflejar nuestras aspiraciones y expectativas vigentes. Todo esto hecho por medio, insistimos, de operaciones bien disciplinadas y no arbitrarias, como podría suponerse dada la intermediación "subjetiva" del presente.

Para ejemplificar el consenso que existe sobre esta postura en la década de los cuarenta en México, tomemos un caso "extremo", el de Gabriel Méndez Plancarte, un humanista católico:

> Ante todo, debo decir que, para mí, el primer deber del historiador, es investigar honradamente los hechos y exponerlos con absoluta lealtad, sin preocuparse por las conclusiones que de ellos puedan, o no puedan deducirse. Tomar a la historia como un mero instrumento de polémica y propaganda, buscando en ellos sólo aquellos aspectos que resulten favorables a nuestras propias ideas u opiniones es pervertir la historia, despojándola de su carácter científico y de su dignidad autónoma.

Esta declaración de principios le permite a Méndez Plancarte tener la autoridad de afirmar lo siguiente en contra de los adversarios:

> Es un hecho histórico perfectamente documentado, que la situación de los mestizos durante la época colonial estuvo —en general y haciéndose siempre las debidas excepciones— muy lejos de lo que exige la justicia y la caridad cristiana. Es pues falsa e inconsistente la leyenda blanca con que hoy pretenden algunos substituir a la leyenda negra antiespañola, pintándonos la época colonial como una sociedad casi perfecta en la que los indios y los mestizos gozaban de absoluta igualdad con los españoles, se sentían ciudadanos del imperio Español.[6]

Hasta aquí podemos resumir que en el siglo xx existe una conciencia nueva: no hay conocimiento del pasado que no tenga que ver con el presente. Pero todavía se mantiene la idea de una objetividad, la cual, si bien está mediada por el peso y el compromiso del historiador con el presente, aspira a dar cuenta del acontecer histórico.

En relación con la primera fase, se mantiene la idea de un pasado duro, cognoscible por medio de los artificios metódicos del historiador, pero debilitado con respecto a su pretensión primera de "objetividad pura", al tiempo que aspira a cultivar virtudes como la honradez intelectual y la lealtad a la lógica del acontecer histórico.

2. Las consecuencias de la distinción para la historiografía

Dentro de este programa de ciencia histórica, si lo que importa es la ciencia como acontecer, como acontecimiento, entonces la historio-

6 Gabriel Méndez Plancarte, *El humanismo mexicano*. Seminario de Cultura Mexicana, México, 1970, pp. 79-80.

grafía, entendida como discurso de los historiadores, pasa a tener una importancia *secundaria*. La historiografía ocupa en este programa un lugar subordinado, *no necesario*, con relación al privilegio dado a las fuentes primarias, en la medida que se piensa que éstas refieren por sí mismas a la realidad de los sucesos del pasado.

Así, en el campo de la historia se ha venido trabajando de manera paralela a la investigación del pasado propiamente dicha, con programas que se orientan a la reflexión o análisis "historiográfico", es decir, al análisis de lo que los historiadores han expresado sobre el pasado en diferentes épocas, para observar las distintas versiones o interpretaciones que se han efectuado sobre un mismo episodio o hecho. Dentro de la concepción tradicional la historiografía se ha enfocado a la tarea de hacer la lectura de los historiadores, y le otorga a ésta un rango de segundo orden con respecto a la "investigación del pasado". Lo cual obedece a una escisión subyacente entre el acontecer y lo relatado, entre *history* y *story*, que presupone la distinción entre documentos, materia prima del conocimiento histórico, y conocimiento. No logra atisbar que tanto un tipo de material como el otro son a un mismo tiempo datos y productos, y que por lo mismo la distinción es arbitraria. Obedece, como señala de Certeau, a un patrón de comportamiento del historiador similar al consumidor, que "recibe pasivamente los objetos distribuidos por los productores". El historiador "supone que un pasado *dado*, se revela en su texto…".[7]

Así, lo que generalmente se ha entendido por "historiografía" son estudios de análisis de fuentes bibliográficas en pos de establecer la relación entre el texto y el contexto. Otra intención es la de situar en el acontecimiento mismo la fabricación de diferentes figuras sobre un mismo personaje, como la de Madero en la historiografía de la década de los veinte en comparación con la que emerge en los años recientes. Una más: establecer las diversas versiones que se tiene sobre la muerte de Moctezuma o Carranza. En fin, la imagen de México en la historiografía europea del siglo XIX.

7 De Certeau, *op. cit.*, p. 85.

En este caso dichos análisis implican en principio una observación de segundo orden sobre la obra del historiador. Es un acto reflejo hacia adentro de la misma disciplina, y en este sentido se ha vinculado el significado del término *historiografía* con el de *teoría de la historia*, lo cual llega a confundir y producir el equívoco que conduce a la separación entre historia y teoría. Esto se ve claro cuando el análisis historiográfico se orienta a establecer la relación entre la historia, como acontecer, y la escritura de la historia, y querer ver sólo la historiografía (la historia de los historiadores) como expresión de momentos históricos concretos. Sin caer en la cuenta de que tanto estos objetos como los documentos del pasado, son propiamente "documentos de cultura", como se verá más adelante.

La historiografía es un enfoque, una forma reflexiva de acercarse a la historia, que renuncia a la objetividad imposible del naturalismo historiográfico, y piensa en el problema central de qué es leer el pasado por medio de sus fuentes. Ésa es una forma de acercarse al pasado que concibe todo resto como documento de cultura, trátese de una crónica o un testimonio de algún historiador, o de cualquier fuente. En este sentido, se puede afirmar, finalmente, que a la Historia —con mayúscula— no se llega sino por la historiografía; con la conciencia de que aquélla siempre será más que ésta.

3. Una nueva auto observación de la sociedad moderna[8]

Los fundamentos epistemológicos (el metodologismo cientificista) y ontológicos (la teoría de la acción intencional) —que con tanta dificultad construyó el siglo XIX— de la ciencia de la his-

8 Para profundizar en los conceptos de auto observación y autodescripción de la teoría de la sociedad, como sistema de comunicaciones, consultar el capítulo 5 de Niklas Luhmann y Raffaele de Georgi, *op. cit.*, pp. 381-444.

toria, y en general de las ciencias sociales, pierden su evidencia durante la segunda mitad del siglo xx. Los conocimientos que resultan evidentes para una comunidad, durante un tiempo determinado, son aquéllos que se presentan como verdades *a priori*. Es decir, que adquieren el estatuto de verdades necesarias y universales, o aun mejor, que son ahistóricas. Lo evidente se viene abajo, en cuanto tal, cuando deja de considerarse como una verdad ahistórica. La crisis de lo evidente se da cuando empieza a ser tematizado, y al ser tematizado, como se vio en los apartados anteriores, se descubre su raíz histórico-social. Esta acción, por medio de la cual una proposición pasa de ser ahistórica a histórica, expresa los cambios de la sociedad. Las evidencias dejan de serlo porque las sociedades cambian. Y este cambio, que convierte una verdad analítica (ahistórica) en sintética, es lo que pretendemos analizar con respecto a los fundamentos del discurso de la historia en su transición del siglo xix al xx.

Como ya hemos visto, la fundamentación de la ciencia de la historia que instituye el positivismo decimonónico, se expande al xx en su forma más ingenua y simplista. Veamos: 1) la ciencia de la historia, para ser tal, debe tender a un conocimiento objetivo del pasado, y para esto debe desaparecer el historiador como subjetividad social: el pasado se expresa por sí solo en el libro de la historia. 2) Para que el historiador logre la objetividad debe basarse en un método; es decir, el método suprime la historicidad de la subjetividad —el lugar social desde donde escribe— del investigador. 3) Este ideal de la objetividad en la ciencia histórica produce una representación del tiempo como sucesión, es decir, cronológica; cuyas consecuencias implican que el pasado pueda convertirse en cosa. 4) Este pasado como cosa, *que no afecta*, permite al historiador la referencia a los "hechos" ya sucedidos como algo dado, es decir, como si existieran como objetos percibibles sin necesidad de ninguna mediación.[9]

9 Ya se expuso como, aun con la posturas "presentista", se conservó la misma noción de objetividad y de método, gracias a que esto se conseguía por

Y finalmente, 5) la ciencia de la historia, al igual que las ciencias naturales, se autocomprende como ciencia "observacional", es decir, se basa en una teoría empírico-observacional o de la correspondencia.[10] Estos cinco postulados, que serán durante varias décadas la condición de posibilidad de la cientificidad de la historia, son los que pierden su evidencia a mediados de este siglo.

Si la fundamentación decimonónica dejó de ser una creencia sustentada no se debe a la genialidad de ningún sujeto colectivo o individual; nada que tenga que ver con la genialidad, sino a que la autodescripción de la sociedad cambió a mediados de nuestro siglo. Y la autodescripción o auto observación de la sociedad cambió principal, pero no únicamente, debido a la extensión y radicalización de los medios de comunicación. Dentro de estos cambios habría que tomar en cuenta el desarrollo de la cibernética. Por supuesto que en este ensayo no se pretende estudiar las transformaciones que ha sufrido la sociedad, en todas sus esferas, durante los últimos cincuenta años; sólo baste con tomar en cuenta, a manera de síntomas, las nociones con las que se trata de autodefinir la sociedad actual y que utilizan el prefijo *post*: postindustrial, postmoderno, postnacionalismo, etcétera. Tampoco es éste el lugar para discutir la pertinencia o no de cada una de esas descripciones de la sociedad actual. Repetimos, sólo tomemos en

medio de virtudes epistémicas como "honradez intelectual", ética de la profesión, respeto a las fuentes, etcétera. Esto muestra como la noción de objetividad y de método del siglo xix acabó de interiorizarse para los historiadores del siglo xx.

10 Este intento de verificación por medio del concepto de correspondencia entre lo que se dice del pasado y el pasado mismo resulta difícil de sostener aun por los metodólogos del proyecto positivista. El pasado, al cual debían adecuar sus enunciados, se les desvanece en el momento en que reflexionan sobre los vestigios (documentos) que les hablan de ese supuesto pasado. *Cfr.* Guillermo Zermeño, "El problema del pasado, es el futuro: notas sobre teoría y metodología de la historia", en *Tiempo y escritura. Revista electrónica de historiografía*, uam-Azcapotzalco (de próxima aparición).

cuenta esos conceptos como indicadores de que la sociedad actual se ha transformado radicalmente durante esta segunda mitad de siglo, y que estos cambios han obligado a una nueva auto observación de la sociedad.

La sociedad decimonónica fundaba su auto observación en una filosofía de la conciencia, mientras que la de este siglo lo basa en una filosofía del lenguaje. Esta hegemonía de la reflexión sobre el lenguaje en las ciencias sociales nos habla del peso que tienen actualmente los medios de comunicación. La filosofía de la conciencia se preguntaba por las condiciones de posibilidad del *conocimiento verdadero*, mientras que la filosofía del lenguaje se pregunta por las condiciones de posibilidad de la *comunicación*. Es decir, la primera reducía la realidad a la relación sujeto cognoscente y objeto conocido; la segunda representa la realidad por medio de los procesos comunicativos como mediación del mundo social. La autodescripción decimonónica, que se encuentra en el positivismo, comprende a la sociedad como un conjunto de entes (sujetos, cosas e ideas) que para ser conocidos basta con observar de manera controlada: bajo las reglas de un *método* para impedir que los prejuicios del investigador la distorsionen. En cambio, la autodescripción de la segunda mitad de este siglo comprende a la sociedad como un sistema de comunicaciones, es decir, lo especifico de la sociedad no son las cosas sino la *producción de sentido*. De la sociedad como cosa a la sociedad como sentido. Este cambio es el que termina con las evidencias en que se sustentó el conocimiento de la ciencia de la historia hasta fines de los cincuenta.

La autodescripción de la sociedad, como *cosa* —según lo vimos anteriormente—, permitió la distinción entre ciencia de la historia e historiografía. Debido a que se pensó que el discurso de la historia como ciencia estudiaba los "hechos" pasados, mientras que la historiografía únicamente se abocaba a lo escrito sobre esos "hechos", de aquí nace la afirmación de que la historiografía es secundaria al verdadero trabajo de la historia: la investigación de los "hechos". En cambio, en la medida en que

se radicaliza la autodescripción de la sociedad como sistema de comunicaciones, es decir, *no como cosa sino como productora de sentido, deja de existir la distinción entre ciencia de la historia e historiografía*. Si como hemos visto, lo propio de la distinción se basa en que la historia estudiaba "hechos" y no escritura, lo que no se sostiene a partir de los años cincuenta son los "hechos". El historiador tiene acceso a los llamados "hechos" por la mediación de la escritura: la historia se hace con documentos. Y estos documentos son comunicaciones producidas en la sociedad que se estudia, es decir, el documento es la emisión de un hablante a un oyente en una situación determinada. El documento no me lleva al referente externo sin la reconstrucción del sistema de comunicación en que se generó. No hay "hechos" sino "comunicaciones". Desde esta postura, las llamadas fuentes para la historia son, antes que nada, *textos de cultura*; dicho de otro modo, el historiador trabaja con la escritura en el sentido amplio, es decir, con enunciados de todo tipo: vestido, comida, arquitectura y... escritos. Si, como vemos, la historia como ciencia trabaja sobre escritura y no sobre "hechos", se termina la distinción que ésta tenía con la historiografía. Esta última sólo insiste en una cosa: *la historia se hace con grafía y produce grafía.*

4. El *trazo* como apertura del pasado

La jerarquización entre historia e historiografía era posible por el olvido de la mediación escrituraria en toda relación con el pasado. Sólo la representación de la sociedad como sustancia, que permitía el presupuesto de la distinción sujeto-objeto, le daba su validez a esa relación entre historia e historiografía. Si, como hemos expuesto, esa evidencia es la que en la actualidad ya no se sostiene, hay que replantearlo: ¿cuál es el nuevo sentido de la historiografía?

La historiografía destaca, principalmente, que la historia como ciencia se hace con la escritura. La historia como conocimiento

instituido en el siglo XIX se hace con escritura[11] —*trazos cargados de sentido*, ya sean utensilios, casas o textos— y producen artefactos escriturísticos: ella empieza con la *textualidad* y termina en *texturas*. Esta nueva evidencia es que la historiografía, en esta nueva fase, trata de investigar y analizar: ¿qué estatuto de realidad tiene la escritura como trazo que produce diferencias de sentido?, ¿cómo construye la sociedad artefactos —libros de historia— que hablan de épocas pasadas?; ¿cómo logra el artefacto escriturario de la historia ser persuasivo para el que lo lee, es decir, cómo produce su *efecto de realidad*?; ¿cómo se lleva a cabo en la actualidad la lectura como mediación necesaria con los llamados documentos?; ¿por qué creemos que somos capaces de entender los documentos —emisiones contextualizadas— de épocas distintas a las nuestras?, etcétera. Estas preguntas, y otras más, son las que la historiografía actual trata de contestar.

Por ello, la historiografía ahora estudia los libros de historia de una manera distinta como lo hacía en el siglo XIX, y también investiga la manera como el historiador se refiere al mundo pasado por medio de significados. La historiografía, tal como se entiende actualmente, no es más que la expresión del reto que los avances de las disciplinas en lingüística, teoría social, ciencias cognoscitivas, teoría de sistemas, biología, etcétera, le plantean al historiador. La historia como ciencia podría permanecer ajena a todas las transformaciones que se han dado, tanto en los ámbitos cognoscitivos como socioculturales y políticos, pero a costa de perder todo interés para la sociedad. Es decir, la ciencia de la historia no puede protegerse en una ciudadela de todos los desafíos que la sociedad actual plantea; y aceptarlos es lo que hace la *nueva* historiografía.

11 El estudio de la lingüística de la escritura, en oposición a la lingüística del habla, fue iniciado por Jacques Derrida, *De la gramatología*, trad. de Óscar del Barco y Conrado Ceretti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971. Y el desarrollo posterior en el estudio de las peculiaridades de la escritura se pueden ver en: Jonathan Culler *et al. La lingüística de la escritura*, trad. de Javier Yagüe Bosch, Madrid, Visor, 1989.

Uno de estos retos es el que plantean los avances de la lingüística y la teoría de la comunicación. El historiador, hasta hace muy poco, analizaba los documentos como si todos ellos fueran enunciados constatativos, es decir, los que describen un estado del mundo. Y esta homogeneización de los documentos se debe a que no se había analizado el nivel estilístico de los mismos, quedándose solamente en el nivel del contenido. Le ha preocupado *lo que el documento dice* pero no *cómo lo dice*. Y este nivel del *cómo lo dice* es el que permite entender al documento como parte de un sistema comunicativo social. Esta cuestión, como muchas otras más, que han sido desarrolladas minuciosamente por la lingüística y la teoría de la comunicación, actualmente no pueden ser ignoradas por el historiador.

La historiografía actual estudia tanto la forma de investigación del historiador como su objeto terminado, desde el horizonte de la sociedad donde se lleva a cabo. La historiografía es una auto observación de lo que lleva a cabo el historiador cuando escribe libros de historia, y esta auto observación es hecha en términos histórico-sociales. La historiografía no es el estudio de las ideas o métodos del historiador, sino de las prácticas sociales que lleva a cabo como miembro de la institución historiográfica. Podemos resumir diciendo que la historiografía estudia socioepistemológicamente el quehacer del historiador; o dicho de otro modo, es una autocomprensión histórica del quehacer del historiador, pero el significado de la palabra *historiografía* no se puede restringir al estudio de los libros de historia, sino que tiene que ver, como se ha mencionado, con toda clase de *trazos* que nos abren el pasado.

5. Una aproximación al cómo de la *nueva* historiografía

En sentido restringido la historiografía, en su figura actual, es el estudio del proceso técnico social del modo en que se reconstru-

ye escriturísticamente el pasado.[12] Si, ciertamente, la historiografía no sólo investiga sobre la manera en que se hace historia en la sociedad moderna (la historia como ciencia); sin embargo, el interés que muestra por las formas anteriores de escritura de la historia es siempre en función de entender nuestra forma actual. La cuestión central de la historiografía es cómo se escribe acerca del pasado en la *modernidad*, y es con la finalidad de entender eso que se vuelve relevante en el estudio de la escritura de la historia de otras épocas. Estos estudios sobre otras épocas del quehacer histórico ayudan a relativizar los criterios contemporáneos con los que se habla del pasado. De esta relación, entre formas distintas de referirse al pasado, se deriva la consecuencia de que la historia científica sólo ha existido en la *modernidad*. Ni los griegos, ni los romanos, ni los medievales, han hecho textos de historia a la manera contemporánea. A lo largo de la historia occidental, el discurso de la historia, en todos sus *planos de sentido*, ha expresado relaciones distintas con lo ya acontecido.

La historiografía, antes que nada, es un estudio de la representación que se hace la sociedad moderna de la relaciones entre pasado, presente y futuro. Esta investigación que lleva a cabo la historiografía sobre los momentos de la temporalidad, la convierte en un medio privilegiado para comprender la manera en que nuestra sociedad concibe *la acción*. La historiografía, al analizar la escritura de la historia, elucida las interrelaciones entre narrativa, tiempo y acción. Y son estos tres temas en sus interrelaciones los que determinan las disciplinas que, de manera básica, son indispensables en el estudio historiográfico: el análisis del discurso (narrativa) y la teoría social (tiempo y acción). Por supuesto, estas dos disciplinas son las necesarias pero no las únicas. El estudio historiográfico construye procesos comunicativos de manera histórico-social, y todo lo que es necesario para ello se usa en la investigación historiográfica.

12 *Cfr.* De Certeau, *op. cit.*

El análisis historiográfico parte del texto de historia entendido como enunciado emitido en un contexto determinado. El objetivo de la investigación historiográfica es reconstruir ese proceso comunicativo en el que se inserta el texto analizado. Para llevar a cabo esta reconstrucción hay que ir de la estructura inmanente del texto a su funcionamiento en la sociedad en que se produjo, es decir, se va del texto como entidad de sentido en sí mismo al texto como emisión de sentido contextualizado. El procedimiento parte de un análisis semiológico para llegar a un análisis sociológico (pragmático).[13] Es decir, de un estudio de los mecanismos productores de significado inmanentes al texto —lo que se conoce como eficacia del discurso—[14] a un estudio de los mecanismos externos al texto: *sociología de la literatura*.[15] Ahora, hay que tomar en cuenta que el movimiento de la investigación es reflexivo: después de hacer la construcción social del funcionamiento del texto se regresa, con la finalidad de iluminarlo, al contenido inmanente del texto, pues lo que se quiere es comprender el texto como producto y no como dato.

Esta investigación se lleva a cabo destacando tres *planos de sentido* fundamentales en el discurso de la historia —que van del texto a su contexto, pero en donde éste es siempre entendido como aquello que elucida el sentido del texto—: 1) el de las reglas formales que estructuran el discurso como pertenencia al género de la historia, 2) el del lugar social desde donde se produce el texto; y, por último, 3) las formas de recepción o aprobación del texto. El análisis de estos tres planos permite entender el lugar del discurso de la historia en la sociedad, es decir, de con-

13 Los iniciadores de la lingüística "pragmática" son: Wittgenstein, Austin y Searle. Para la pragmática la unidad mínima de sentido *es el acto* del habla y no la oración descontextualizada.

14 Un ejemplo de este tipo de análisis es el que se encuentra en el capítulo IV del libro de Roland Barthes, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, trad. de C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós, 1987.

15 Un ejemplo de este tipo de análisis es el de François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la representation de l'autre*, París, Gallimard, 1980.

testar, para cada época, el para qué de la historia. Veamos lo que cada plano de sentido nos muestra del libro de historia.

El primer plano, que podemos llamar la gramática del género historia, nos muestra los mecanismos que sigue el texto para producir *efectos de realidad* y verosimilitud en el lector, es decir, qué recursos retóricos o poéticos usa el escritor para hablar (escribir), en cada época, del pasado. Aquí podemos observar cómo el discurso hace uso de la evidencia empírica (las fuentes), de las figuras lógicas de argumentación, de los criterios de verdad, etcétera. El segundo plano, que podemos llamar análisis socioinstitucional del texto de historia, nos enseña cómo, en cada época, se recluta socialmente al escritor de historia, cuál es la trayectoria que hace que un individuo se convierta en historiador (¿se estudia para ser historiador?) y, por supuesto, desde dónde se escribe historia (la *polis*, el monasterio, la universidad, etcétera). El tercer plano, que podemos llamar estudio social de las prácticas de lectura del discurso de historia, nos presenta a quiénes estaba destinada la producción del texto de historia, es decir, contestaba a la pregunta de para qué hacer textos de historia en cada época. Este tercer plano nos revela qué conocimiento producía el historiador en cada época.

El sentido que hemos dado a la historiografía, en una acepción restringida, también se aplica a los procedimientos de la historiografía en su conjunto. Por eso, todo lo que hemos destacado para el estudio de la historia de la escritura de la historia, como ya habíamos señalado, también afecta la manera de hacer investigación sobre documentos, pues éstos deben ser entendidos de la misma manera que los textos de historia: como enunciados emitidos en contextos determinados. La investigación de documentos exige la reconstrucción, en la actualidad, de los tres planos que hemos mencionado. Pues ningún documento es documento en sí mismo, sino *texto de cultura*, es decir, el documento no está destinado originalmente al uso del historiador, sino que pertenece a un proceso de comunicación especifico, y sólo si reconocemos éste sabremos distinguir entre lo que *el texto informa y el modo en que lo hace*. Esto es central para evitar seguir reduciendo a los docu-

mentos como pura información, pues toda comunicación se compone de tres elementos: *información* (lo que se dice en el documento), *acto de comunicar* (como se dice) y *comprensión* (cuáles con los conocimientos que debe tener el lector de la época para entenderlo).[16] La historia actualmente exige que se considere en su complejidad comunicativa al documento, y esta preocupación es una de las cuestiones que la historiografía más ha recordado al investigador: la lectura de un texto (libro, documento, utensilio, etcétera) es, también, histórica.

Conclusiones finales

1. La autocomprensión de la historia ha venido cambiando conforme la sociedad se ha venido transformando. Lo que era evidente como fundamento del conocimiento histórico en la sociedad decimonónica, dejó de serlo en la nuestra.

2. La distinción y la contraposición entre la historia e historiografía (correspondiente a la de naturaleza y cultura), que se validaba en la diferencia establecida entre investigación de "hechos" e investigación de "escritura", que correspondía a la figura de un sujeto consumidor (pasivo) de los hechos del pasado (la memoria como almacén), se desplazó en relación con la posición insostenible de un pasado al que se pensaba tener acceso de manera inmediata. Este desplazamiento se debió a la emergencia de los medios de comunicación, los cuales han provocado la reflexión sobre la forma como los sujetos se sitúan frente a los procesos comunicativos. Éstos no se entienden sin considerar que todo acto comunicativo presupone que la realidad se construye por medio de emisiones socialmente constituidas.[17] Esto crea las condiciones

16 Vease, Luhmann y de Georgi, *op. cit.*, cap. 2, pp. 81-193.

17 Ya no se reduce el sujeto a ser un consumidor pasivo (percepción pura), sino que se convierte también en un sujeto productor de sentidos (percepción mediada por significados, por lenguajes, por símbolos).

para superar la dualidad entre "hechos y "relato de hechos", pues la escritura ya no se concibe como algo sobreañadido al hecho. Toda la historia es historiografía.

3. Si bien es posible llevar a cabo, por razones analíticas, una distinción entre historiografía en sentido estricto (el estudio de la historia de la escritura de la historia), e historiografía en sentido amplio (los procesos de investigación del pasado), sin embargo, desde la perspectiva que se ha expuesto en este artículo, por historiografía se debe entender *a todo acto reflexivo que se preocupa por descifrar los efectos (restos, residuos, vestigios, trazos) del pasado en el presente y viceversa.* Quien hace historiografía, en consecuencia, tendrá que reconocer que no sólo *afecta* al pasado, sino que *es afectado* por éste. Dentro de esta concepción, se trata de un sujeto que se reconoce activamente como parte de la historia, como producto (dato) y a la vez como productor de la historia (signo).

Historia y grafía, núm. 4, 1995.

Del cuerpo real al cuerpo de la nación. Metáfora y representaciones en la Revolución Francesa

Guy Rozat Dupeyron
INAH-Veracruz



De la muerte del rey

El 21 de enero de 1793, la cabeza del que fue el rey de Francia, Luis XVI, rueda en el aserrín y cae en una canasta.

"¡El rey ha muerto, viva el rey!"

El cuerpo del rey desangrándose constituye el sacrificio sangriento y ejemplar que la nueva República se imponía y necesitaba para poder demostrar que se había inaugurado una nueva era de representación y de poder. El nuevo rey, el detentador del poder, ya no será más un Borbón, sino el pueblo unido en república; el nuevo heredero del "trono", aunque acaba de nacer, es ya un gigante.

La ejecución del cuerpo del rey marca el fin de una representación política, la culminación de un proceso de desacralización de la persona real. Todos sabemos después de los trabajos de Kantorowicz y de Marc Bloch, entre otros, que la representación corpórea del rey en el Antiguo Régimen francés jugaba un papel fundamental en el imaginario político y que un mismo cuerpo simbólico, sagrado, se perpetuaba de rey en rey y de dinastía en dinastía; de allí el pregón clásico "el rey ha muerto, viva el rey". La sucesión de cuerpos físicos aseguraba la continuidad de la legitimidad real.[1] ¿Qué pasará ahora que el cuerpo del rey yace sangriento en el cadalso?

1 Este estudio no hubiera sido posible si no hubiéramos encontrado, un poco por azar, el extraordinario libro de Antoine de Baecque: *Le Corps de l'Historire, Métaphores et politique (1770-1880)*, París, Calmann-Levy, 1993. Habíamos empezado esta reflexión con otro libro importante, el que editó Michel Vovelle: *Les images de la Révolution Française*, París, la Sorbonne, 1989; y con diversos estudios de Mona Ozouf, Jan Starobinski, del propio Michel Vovelle (*La mentalité Révolutionnaire, La Révolution contre l'Église...*) etcétera.

Nuestros sesudos esfuerzos para pensar los dos cuerpos del rey, su disyunción y finalmente su doble "ejecución" fueron dinamizados y fecundados por la lectura de un libro muy sugerente de Antoine de Baecque. Este historiador francés, poco conocido en México, tiene para nosotros un

Nada o casi nada, porque el suplicio del Capeto manifiesta y hace evidente lo que ya ocurrió: el divorcio entre el cuerpo real depositario de la soberanía, y su soporte natural, el cuerpo de Luis Capeto, ciudadano, ex-rey de Francia, y por lo tanto, que se cumplió la desacralización que llevaba la legitimidad del poder: del cuerpo real al cuerpo de los ciudadanos.

En el proceso del rey se hizo patente que este tránsito se había efectuado, pero su muerte era necesaria, no tanto para espantar a los enemigos de la República —como de manera muy simplista se ha dicho, porque de hecho esta ejecución multiplicó y radicalizó la oposición interna e internacional—, sino porque simbólica y físicamente tenía que ser destruido.

En este artículo nos gustaría mostrar algunos elementos de este tránsito de la función simbólica de representar a la legitimidad política pasando del cuerpo real al cuerpo de la nación.

"Oser la métaphore"

Intentar un estudio sobre las representaciones en la época revolucionaria es también construir un modelo de reflexión metodológica general sobre el uso de la metáfora en historia, a la

doble interés; no soloamente es un historiador con *cursus honorum* brillante, aunque clásico (Normale Supérieure, agrégation, doctorat) sino que es miembro del comité de redacción de la famosa revista francesa *Cahiers du Cinéma*. Autor de varios estudios históricos de reflexión sobre la Revolución Francesa, es también autor de un libro sobre el director de cine Andrei Tarkovski, y de una obra en dos volúmenes sobre la historia de la revista de cine antes citada. Su libro: *La Caricature Révolutionnaire*, París, CNRS, 1988 ya había llamado la atención, pero con su último libro, *Le Corps de l'Histoire* lo eleva al nivel de los más grandes maestros de la historiografía francesa. De Baecque, un nombre para recordar, no solamente porque pone su estudio bajo la protección de Ricœur, sino porque concibe sus investigaciones dentro de las líneas trazadas por alguien a quien esta revista debe mucho: Michel de Certeau. Cabe mencionar que todas las ilustraciones de este artículo fueron tomadas del libro *La Caricature Révolutionnaire*.

vez reflejo de cómo se describieron los eventos, y métodos de análisis de esos eventos. En este sentido, lo que se debe esclarecer es "Cómo un hombre o una sociedad escoge representarse a través de la metáfora, cómo encuentra formas, objetos particulares ante los cuales ese hombre o esa sociedad, en un movimiento, debido a su imaginación o al conformismo, se enuncia a sí mismo y dice 'soy eso'".[2]

Como lo propone De Baecque: "oser la métaphore" (más o menos, "atreverse a meterse con la metáfora") es empezar a pensar cómo surge la interpretación, cómo se vuelve posible la crítica.[3] Porque finalmente, la metáfora no es sino este doble movimiento semiótico que se constituye a la vez como el simple relato de lo visto, del acontecimiento, del personaje, etcétera, y al mismo tiempo permite que esta "descripción" se integre en un intertexto general característico de una época, de un grupo social, etcétera, para explayarse hasta el nivel de un imaginario colectivo de identificación.

Para que este explayamiento sea completo, para que los mensajes icónicos o discursivos vehiculados por la metáfora sean perfectamente entendidos, se necesita de un movimiento de reiteración, de innumerables repeticiones, sobre todo si se pretende, como fue en la época de la Revolución Francesa, proponer un cambio drástico en el sistema político y sus representaciones y hacer aceptar el nuevo orden de cosas a gente ajena, en parte, al proceso de cambio.

2 De Baecque, *Le Corps...*, p. 15.

3 Proponer una historia de las representaciones colectivas, como lo hace este autor, es para México algo nuevo. En el caso francés, esta historia ya tiene algunos años. Citaré aquí sólo una de las obras pioneras brillantes, la de Maurice Agulhon: *Marianne au Combat*, o la serie de libros colectivos editados por Pierre Nora: *Lieux de Mémoire*. Para De Baecque, *op. cit.*, p. 15: "ser historiador de las representaciones consistió, para mí, en buscar las principales formas corpóreas registradas o inventadas por los escritores de fines del siglo xviii, para decir cómo era la sociedad y cómo estaba evolucionando...".

Es por eso que la metáfora, en una época y en una coyuntura dadas, se constituye y funciona sobre conjuntos estructurados de representaciones, que pueden ser de reciente formulación o recreadas por una reordenación semántica de metáforas antiguas, cuyo sentido sale de la nueva operación totalmente transformado. Por ejemplo, la virtud de fuerza perteneciente a la figura real, vista como necesaria para el ejercicio de su poder, estaba representada por Hércules y su mazo en la antigua monarquía francesa. Con el advenimiento del nuevo poder revolucionario, Hércules ya no es el símbolo de la autoridad, sino que es la Autoridad, el joven Hércules es el pueblo francés, nueva fuente de legitimidad política, ese pueblo que con su mazo amenaza y acaba con sus enemigos.[4]

Y finalmente, si "La metáfora es una forma narrativa de la historia, es también un modo de conocimiento de la historia [...] y esclarecer las formas del relato político de un acontecimiento induce a la acumulación de un saber sobre la historia de este acontecimiento".[5]

Metáforas corpóreas

En este final del siglo xviii, la noción de cuerpo es fundamental, tanto por su sentido general como por sus concreciones semánticas particulares, desde los cuerpos cotidianos de los individuos sujetos del reino hasta el Cuerpo Real; el universo de sentido es ya

4 Hércules pasa definitivamente del lado del pueblo después de septiembre y de la abolición de la realeza en 1792, como lo muestra una medalla donde el grabador representó a un Hércules rompiendo el cetro y la corona reales, acompañado por la leyenda, "La sabiduría guía su fuerza". Así Hércules ya no es la fuerza al servicio del rey, ya no es "un símbolo de fuerza bruta sino que guiada por la sabiduría aplica su potencia a un trabajo fecundo: 'destruir el despotismo'". J. C. Benzaken, "Hércules dans la Révolution", en Vovelle (ed.), *op. cit.*, p. 205.

5 De Baecque, *op. cit.*, p. 16.

inmenso, pero también el cuerpo es la metáfora fundamental del universo de la cultura política del Antiguo Régimen.[6]

La multiplicidad y omnipresencia de estos cuerpos vuelven compleja la nebulosa semántica ordenada alrededor de la noción del cuerpo. Si lo más evidente de la obra de la revolución sería asegurar el paso de la legitimidad del cuerpo real al cuerpo de la nación en muchos otros espacios, la conquista del individualismo posesivo marca la lenta emergencia de una cultura burguesa, en la cual el cuerpo cotidiano de los contemporáneos sale profundamente transformado. En ruptura con el pesimismo de la época barroca, se afirman exigencias de felicidad terrenal y de placer, el deseo de felicidad ya no es ilegítimo ni enteramente supeditado y siempre pospuesto a la salvación moral y a la realización de los fines últimos.

En este intento de constituirse y autoafirmarse, el individuo debe contener en el cielo la figura de un dios vengador y celoso, y lo logra en la medida en que es capaz de construir los instantes efímeros de una felicidad cotidiana. A la felicidad eterna se opone la felicidad inmediata de los sentidos, el individuo asegura así su integración en el tiempo del acontecer de los hombres. La historia, como saber, se vuelve posible y necesaria por este exilio, el cual el individuo ha logrado someter a la omnipresencia divina, afirmándose.

Por otra parte, este cuerpo sensible de los individuos, que se afirma, puede inscribirse en una tabla general de la naturaleza en este intento de repensar y ordenar la creación, es decir, pensar la relación hombre-naturaleza sin la presencia de la figura divina.

6 "La lengua de finales del XVIII parece tendida entre las diferentes acepciones de esa palabra que puede por sí sola, describir cada individuo del reino, física y médicamente, de la cabeza a los pies, soldar las múltiples comunidades, todas estas personas, estas gentes de oficio, estos comerciantes, estos administradores a quienes les es permitido reunirse con cartas patentes, claramente registradas, y 'formar cuerpos' y en fin, dar cuenta del sistema francés en su conjunto; como modelo político, religioso, monárquico, de organización del estado y de la sociedad..." De Baecque, *op. cit.*, p. 14.

En este propósito, es posible intentar pensar a los demás, en la medida en que se necesita completar esta tabla de los cuerpos históricos construida racionalmente.

A finales del siglo XVIII, los individuos empiezan a vivir su cuerpo de otra manera, se afirman cambios en múltiples ámbitos, las maneras de mesa y la alimentación empiezan a cambiar, los cuidados del cuerpo y la necesidad de una higiene general se imponen, las parejas no respetan más las prohibiciones sexuales de la cuaresma, el pueblo urbano de Francia empieza a querer controlar su fecundidad... en resumen, el cuerpo es, en esta época, el lugar estratégico donde se juega, de manera confusa y multiforme, el destino de una revolución global sobre la cual los hechos de la revolución parisina se montan y acontecen. Es además evidente que, sin esta revolución global en obra desde hacía décadas, la Revolución Francesa no habría podido ser, o se hubiera resumido sólo a algunos días insurreccionales más o menos rápidamente reprimidos.

Si el cuerpo está en el centro de la gran transformación en curso, se vuelve claro que no se trata solamente de la multiplicación infinita de la metáfora corpórea en la época revolucionaria, de una pedagogía manipuladora para el pueblo. La metáfora corpórea sensible e inmediata está destinada principalmente a los que la elaboran, testimonio del trabajo en curso, invitación a seguir adelante, más que a una población campesina mayoritaria que recibe —más que piensa— esta revolución política y urbana.

Incluso se podría pensar que esta revolución, este nuevo cuerpo que se esboza, individual y político, no pertenece al pueblo campesino, y se hace en parte contra él. De ahí la castración intencional de las culturas regionales, emprendida por la Revolución Francesa, y la caricatura del mundo campesino en representación, en la supuesta pedagogía revolucionaria.[7] Decir que el mundo rural es caricaturizado en la metáfora y la pedagogía revo-

7 *Cfr.* Lise Andries, "L'Illustration dans les Almanachs Révolutionnaires ou le Triomphe de l'Allégorie", en Vovelle, *op. cit.*, p. 304-5.

lucionarias, no es desacreditarla, sino explicitar dónde se efectúa, cómo se legitima, dónde prepara sus efectos futuros.

Y si la metáfora revolucionara y su efecto están destinados a los sectores urbanos, actuales o futuros protagonistas que intervendrán en la transformación política, es evidente que podemos estar de acuerdo con el análisis de A. de Baecque cuando concluye que:

> [...] el cuerpo de los impresos (escritos o imágenes) es el cuerpo que refleja el acontecimiento revolucionario, propone las metáforas sensibles que permiten al relato de la revolución, tomar cuerpo y ocurrir en el espíritu de los escritores así como de los lectores. Las descripciones, las invenciones, las denuncias, las relaciones, los informes tomados en cuenta por estos textos tienen por objetivo dar una cara tanto a los héroes como a los traidores, un cuerpo a las ideas, una fisonomía a la historia.[8]

Del cuerpo real

Cuando el rey de Francia Luis XIV decía: "No somos como los simples cuerpos particulares, nos debemos enteramente al público", o cuando afirmaba: "la nación no hace cuerpo en Francia, ésta reside entera en la persona del Rey", exponía sencillamente la idea de "los dos cuerpos del rey" que constituyó el fundamento de la legitimidad de la monarquía absoluta.

Por eso los atentados contra la persona real no podían ser juzgados de la misma manera que los atentados contra la persona de los demás particulares. Se trataba no de un crimen, sino de un sacrilegio. El suplicio de Damien, quien atentó contra la vida de Luis XV, fue la última ejecución pública en términos de sacrilegio. Aunque el rey fue herido ligeramente, se procedió a la ordalía acostumbrada contra los sacrilegios. Sacrilegio, porque en un sistema de explicación, donde domina una historia

8 De Baecque, *op. cit.*, p. 15.

salvífica, la persona real, representante de Dios en el reino, ungido como lo son los sacerdotes, asume todos los cuerpos políticos de la nación. Atentar contra el cuerpo físico del rey es sacrilegio, como lo es tocar o manipular el pan eucarístico con manos indignas. El sacrilegio se funda no sobre una relación con la apariencia sensible de un cuerpo humano o una hostia, sino con la substancia mística que se supone que contiene.

Del cuerpo real como cuerpo abierto a la mirada

Si el cuerpo real está investido de un aura sagrada, si el cuerpo real asume todos los cuerpos de sus sujetos, es evidente que la función reproductiva real es garantía también de la reproducción física de sus sujetos. Por eso, el rey es fundamentalmente el padre de la nación, Francia. De la calidad del esperma real depende la fecundación del reino y la generación de la riqueza. Es por eso que el cuerpo del rey es un cuerpo público: todo lo que atañe al cuerpo real, todo lo que ocurre en el lecho real es del conocimiento público.

Lo que nos impide pensar realmente lo fundamental de esta metáfora del cuerpo real y del cuerpo de sus sujetos, es nuestra concepción moderna de un cuerpo personalizado, aséptico, domesticado, medicalizado. En el Antiguo Régimen —y hasta el triunfo de la cultura burguesa— el cuerpo y sus funciones biológicas se realizan en público. No solamente pueblos y aristócratas orinan y defecan en público, prácticamente en cualquier lugar, y sujetos a la inspiración, provocando, con estos miasmas pestilentes, denuncias de vecinos que la autoridad intenta canalizar o reprimir; sino que para combatir la acusación de impotencia emprendida por alguna mujer, la justicia obligaba al marido que deseaba defenderse, a probar en público la falacia de la acusación. Ni qué decir del delfín, padre de Luis XVI, que consumó prácticamente en público sus dos matrimonios...

Esta omnipresencia colectiva de las funciones biológicas del cuerpo explica la gran importancia de elementos escatológicos

o "pornográficos" en la cultura y por lo tanto en las estampas de fines del siglo xviii y del periodo revolucionario. Es nuestra mirada perversa actual la que introduce las representaciones de los "blasones sexuales" en el espacio ambiguo del pornógrafo. Por eso no debe extrañarnos que los excrementos del rey, producidos en la silla real, incluso a veces en medio de sus consejeros y familiares, fuesen inmediatamente examinados y objeto de largos comentarios. De la salud del rey depende, por analogía, la de sus sujetos.[9]

Cuando la reina, esposa de Luis XVI, da a luz por primera vez después de 11 años de esterilidad, un público numeroso es testigo del hecho. Este público no está ahí sólo para evitar cualquier posible sustitución del niño o porque el reino y la corte esperen con cierta angustia la llegada de un delfín —acontecimiento evidentemente fundamental para la transmisión dinástica y la continuidad nacional— o que ese día se demuestre que la impotencia real, que los libelos empezaban a difundir, no es irremediable; sino que el cuerpo de la reina, extensión obligada del cuerpo real, es un cuerpo expuesto a la mirada pública que en cierto sentido, también pertenece a la nación.

Si el cuerpo real es garantía de la continuidad de la nación, esta transubstanciación simbólica genera una angustia muy fuerte; con que cese la función reproductiva real, se amenaza al país entero de esterilidad, esterilidad que se interpreta como un castigo divino, la prueba de un vicio escondido en una unión que Dios no ha bendecido. Por todas estas razones es que el lecho real y sus productos están bajo estrecha vigilancia.[10]

9 El muy sugerente libro de Roger-Henri Guerrand, *Les Lieux, Histoire des Commodités*, París, La Découverte 1985, es una antihistoria de la higienización de nuestra sociedad y muestra cómo el cuerpo y sus producciones, principalmente el excremento, son incluidos en el corazón de la cultura del Antiguo Régimen y cómo el pueblo se resistirá a esta nueva cultura del cuerpo y de la higiene social que la modernidad impondrá a todos.

10 La crónica de los reinos europeos está marcada por estos angustiantes personajes, infecundos o impotentes, contra quienes se desatan los chismes y

Impotencia real en el siglo xviii francés

En Francia, Luis XVI, el infeliz guillotinado, pasará a la posteridad como un hombre simple y bonachón, pero sobre todo impotente física y políticamente. Esta acusación, sin embargo, no es nueva, desde Luis XIII, Luis XIV y Luis XV, la sospecha de impotencia merodea alrededor del trono.

Efectivamente, la pareja real de Luis XIII es infecunda durante 22 años, pero no se trata de impotencia real, sino de las dificultades de la reina de llevar a término sus embarazos, segados por varios abortos sucesivos.[11] A pesar de ello, "jamás la figura del rey impotente ha tenido lugar de discurso político contra Luis XIII, y menos aún contra la monarquía…"[12]

Luis XIV y Luis XV fueron sospechosos de impotencia en algún momento de su vida. Sobre todo al final de su reinado, el Rey Sol fue objeto de este tipo de burlas; el anciano rey que ocupó el trono durante 54 años, vio sus últimos años ensombrecidos por los reveses militares, cuando su reino fue el de un rey casi siempre vencedor. Y como al final de su vida olvidó sus amores tumultuosos y mantuvo una relación estable con Madame de Maintenon, el tono galante y frívolo de la corte del gran rey se sumió en el gris de las oraciones. El declive de la potencia militar del rey fue asimilado a una declinante potencia sexual.[13] Pero si se quiere hablar de impotencia, es de la impotencia de un abuelo, quien, a pesar de su edad, mantenía aún con vigor las riendas del Estado.

calumnias, cuando la reina no ofrece al trono algún heredero después de años de cohabitación en el lecho real. En el caso español, son muy claros los episodios de Carlos II o las calumnias que acompañarán el nacimiento de la Beltraneja, fruto, dirá la calumnia, no del fluido espemático real, sino del de su favorito, Beltrán de la Cueva.

11 Sabemos, por la crónica meticulosa de su médico Heroard, que el joven rey, consciente de sus deberes de rey, "visitará" a la reina dos veces por semana durante los primeros años.

12 Antoine de Baecque, *op. cit.*, p. 47.

13 *Ibid.*, p. 46.

Luis XV, quien fue un tiempo Luis el muy amado, y murió en medio del odio de sus sujetos, fue también, al final de su vida, visto como un hombre impotente, pero era la impotencia de un rey-niño, sin juicio ni voluntad, objeto y juguete de su favorita.[14] Impotencia simbólica que impide al rey dedicarse a la tarea urgente de una reforma del reino que la opinión juzga urgente e impostergable.

La crítica empieza a utilizar a la impotencia como un arma en contra de la monarquía.

El caso de Luis XVI

El joven delfín Luis tarda mucho, demasiado, en consumar su matrimonio. Esta escasa inclinación hacia la delfina tiene a todas las cancillerías extranjeras muy atentas porque en la corte empieza rápidamente a correr el rumor de la impotencia del heredero.

Impotencia aparentemente causada por una malformación del prepucio del órgano real, agudizado por la virginidad de la reina; el dolor causado al rey impide que consume su matrimonio y por lo tanto, que fecunde a la reina. Es sobre estas dificultades reales de consumar y fecundar a la reina que el cuerpo real se vuelve objeto de atención nacional e internacional, pero también ahí se cristalizará la representación de un cuerpo real negativo que, en

14 De Baecque nos proporciona esta canción sobre la impotencia real: Regardex le doyen des Rois/ Aux genoux d'une drôlesse/ Dont jadis un écu tournoi/ Eût fait votre maîtresse/ Faire auprès d'elle cen efforts/ D'une façon lubrique,/ Pour faire mouvoir les ressorts/ De sa machine antique./ Mais c'est en vain qu'il a recours/ A cette grande prêtresse./ Au beau milieu de son discours,/ Il retombe en faiblesse. (Mirad el decano de los reyes/ Arrodillado frente a su mujerzuela/ Que antes sólo un escudo/ Hubiera hecho vuestra amante,/ Hacer sobre ella cien esfuerzos/ De una manera lúbrica,/ Para hacer mover los resortes/ De su máquina antigua./ Pero es en vano que recurre/ A esta gran sacerdotisa./ En medio de su discurso/ Recae sin fuerza.), p. 47.

cierto modo, prepara la muerte del rey y el fin del sistema monárquico.

La impotencia de Luis Capeto

Se empieza por pensar que la falta de interés sexual del joven delfín (tiene sólo 16 años y es tímido y poco comunicativo) hacia su esposa (una archiduquesa muy bonita, pero más joven aún), es debido a la juventud y a la falta de práctica en su relación con mujeres, así como a una educación demasiado severa.

Los primeros rumores empiezan tempranamente. A escasos días de la boda y como en el otoño no ha ocurrido nada todavía, el rey cuestiona a su heredero, quien le responde que su mujer es encantadora, pero que necesita un poco de tiempo para vencer su timidez.

Con el tiempo, el comentario se hace más insistente porque los jóvenes esposos empiezan a dormir en lugares separados: "Frente a esta deserción de la cama nupcial y el anuncio siempre pospuesto de la consumación del matrimonio, las tentativas de explicación de los diplomáticos se alejan a la 'timidez moral' para intentar obtener información de los médicos. La imbecilidad del rey, su impotencia, se hace física."[15]

El rey Luis XV había ya convocado en 1772 a sus médicos para examinar a su poco cumplido heredero. Éstos no encontraron ningún impedimento físico definitivo para la consumación del matrimonio; sin embargo, el rumor de este examen médico no detendrá las miradas indiscretas ni los rumores; al contrario, el cuerpo del rey, sus sábanas y sus poluciones nocturnas son objeto de una observación más y más minuciosa.

Cuando el rey Luis XV muere corroído por la sífilis, la observación y los rumores recrudecen porque ahora la infecundidad de la joven pareja se vuelve un problema de Estado.

15 *Ibid.*, p. 59.

El tiempo ha pasado. Ahora el joven rey es muy fuerte, le gusta caminar, cazar, montar a caballo; es un hombre que come y bebe mucho, dotado de buena salud, pero sigue sin demostrar mucho interés por su mujer ni por otras mujeres.

Años después de la boda, a pesar de épocas de más acercamiento de la pareja real, todo sigue igual y la emperatriz María Teresa de Austria encarga a su hijo, el emperador José II, hermano de la reina, ver cómo andaban las cosas y ayudar con consejos eficaces a resolver estos problemas íntimos. Al final de su misión en Versalles, el emperador José II escribe a su otro hermano con mucha crudeza acerca de lo que logra hacer y no hacer la pareja, insistiendo en el poco ardor del rey para cumplir con sus obligaciones sexuales y finalmente concluye: "Mi hermana además tiene poco temperamento y cuando están juntos se comportan realmente como dos estúpidos".[16]

Aparentemente, la visita del cuñado porta sus frutos y el rey Luis XVI le agradece en una carta sus consejos eficaces: "estoy seguro de haber hecho lo que se necesita y espero que el año próximo no terminará sin haberle regalado un sobrino o sobrina. Es a usted a quien debemos esta felicidad, porque después de vuestro viaje, esto ha sido mejor y mejor cada vez hasta su perfecta conclusión".

También la reina ya había notificado a su madre: "Siento la felicidad más grande de mi vida. Hace ya más de ocho días que mi matrimonio ha sido perfectamente consumado…".[17] Sensacional noticia que el conde de Aranda, a su vez, notifica rápidamente al rey de España: parece que por fin el matrimonio es una realidad, y añade "y se dice además que el rey repite muchas veces estas galantes reuniones".

Durante algún tiempo perdura cierta incredulidad. En lugar de que la noticia de la consumación del matrimonio tranquilice a la opinión y a los observadores indiscretos, ésta reabre los comentarios. Se empieza a hablar de intrigas de corte, de misterios, y los embarazos de la reina no detendrán los libelos.

16 *Ibid.*, p. 62.

17 *Ibid.*, p. 63.

Impotente y cornudo, pero feliz



Desde 1774 empieza a circular el rumor de que la reina, cansada de su débil y poco ardiente real esposo, buscaba por las noches encuentros más reconfortantes, lo que da origen a la representación de un rey dormilón, cornudo, engañado por una reina presa de "furores uterinos". Como el rey es impotente e idiota, cornudo y complaciente, adoptará los hijos de otros, ya que sólo se duerme después de haber comido y bebido en exceso.

En esta lógica, con la llegada de los niños reales, empiezan a circular las listas de los presuntos progenitores. Después del nacimiento de la primera niña, aparece un libelo que ridiculiza el alumbramiento del año precedente, "Les amours de Carlos et Toinette" y atribuye la paternidad al hermano del rey, Carlos de Artois, el futuro rey Carlos X. La impresión de aquél provocó un escándalo no sólo por su sarcasmo, sino porque por primera vez los augustos esposos eran representados en un grabado de este tipo.

Uno de los grabados, intitulado "Cómo se fabrica un heredero", representaba el encuentro erótico entre la reina y Artois; otro, al rey en medio de sus médicos, vestido y digno, pero con

la bragueta abierta, como indicador de lo que se trató en aquella reunión.[18]

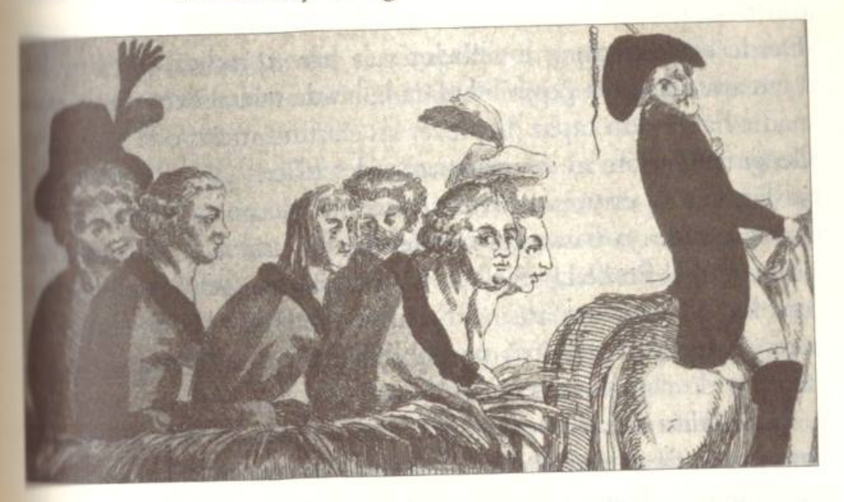
En 1781 aparece otro libelo, un verdadero libro de 80 páginas: "Ensayos históricos sobre la vida de María Antonieta de Austria, reina de Francia, para servir a la historia de esta princesa". Es un relato "histórico" que pretende seguir a la reina desde su iniciación sexual hasta el nacimiento del delfín. Es una larga compilación de escenas de orgías y desenfreno, ilustrado con grabados obscenos y de poca calidad, que terminan con una abrupta conclusión: "Por lo tanto el rey es un hombre de una absoluta nulidad, tanto en lo físico como en lo moral".[19]

En 1789, con la convocación de las Cortes Generales del reino, la efervescencia discursiva reformadora desarrolla todavía la impostergable y omnipresente imagen del rey, padre de la nación; sin embargo, ya es muy tarde, con la primera radicalización reaparecen los libelos y las canciones. Los "Ensayos históricos" llegan a las 400 páginas y tienen 16 ediciones entre 1789 y 1790, sin contar las numerosas imitaciones. "Charlot et Toinette" es reeditado siete veces en sólo algunos meses y muestra:

> [...] que siguiendo una cronología en la que se habría de precisar con cuidado los matices y las inflexiones, el retrato del rey impotente en todas su dimensiones —imbécil, débil, inconsciente, engañado— resurge entre 1789 y 1791, primero de una manera muy sutil, pero después será colocado violentamente, en el corazón del acontecer revolucionario, en la batalla por el poder. Desde ese momento la relación entre la nulidad física y la moral no tiene que ser demostrada, ES UN HECHO, y cada campo, realista de tradición, republicano de adopción, o constitucionalista de temperamento, utilizará el arma de la impotencia real...

18 Para más detalles cfr. *ibid.*, p. 69.
19 *Ibid.*, p. 71.

Varennes y el regreso del cerdo real



Después de la huida de Varennes, la figura real empieza el camino que llevará directamente al rey al cadalso. Los dos cuerpos del rey, disociados, algunos errores más y el prestigio del cuerpo real, no protegerán más al cuerpo de Luis Capeto ciudadano.

Estamos lejos de la imagen del rey regenerador que procedió a la apertura de las Cortes Generales cuando, a pesar de todo, el capital de confianza contenido en la tradición monárquica parecía haber reconquistado la opinión pública y podía pretender acallar los libelos que habían logrado constituir la representación seductora de un contracuerpo real grotesco e impotente. Pero esta "recuperación" de la figura real no durará, y aunque la mayoría de los miembros de la Asamblea quieren a toda costa, estableciendo una monarquía constitucional, conservar la figura real como fuente y cabeza del ejecutivo (a pesar de los errores e incomprensiones del rey), la huida de Varennes precipitará una crisis de credibilidad que provocará la abolición de la monarquía y la muerte del poco político rey.[20]

20 Pocos días después del regreso del rey, los extremistas del grupo "Les Cordeliers" lanzan una campaña para la abolición definitiva de la monarquía, pidiendo que se proclame la República.

La huida de Varennes, ambigüedades discursivas

Desde hacía tiempo, los libelos y la prensa radical parisina habían anunciado la posibilidad de la huida real al extranjero, pero nadie había sido capaz de prever las circunstancias o el momento de su realización, ni de imaginar su desenlace.[21] La huida del rey y su familia no es un acontecimiento más de un movimiento que había tenido ya bastantes momentos fuertes, sino un punto de inflexión, el fin de la revolución institucional y el principio de la revolución popular parisina. Su impotencia se nota en la manera excesivamente cuidadosa por la cual los contemporáneos construirán el relato de esta escapada real.

La noticia de la "ausencia" del rey es acogida en la Asamblea con una profunda estupefacción y un silencio casi general: "Encontrar un nombre para designar lo que acaba de ocurrir constituye la primera apuesta política en una Asamblea trastornada, pero consciente de la importancia que tiene la redacción que adoptará para la relación escrita de la situación".[22]

Así, en las primeras intervenciones se utilizan palabras descriptivas, lo más neutras posible como "salida", "ausencia", los diputados se resisten a entrar en especulaciones, y no quieren dejarse ir por un delirio interpretativo que hipotecaría en el futuro las decisiones de la Asamblea. Cuando alguien propone la

21 La huida del rey está inscrita en la dinámica de la revolución, como respuesta real a las presiones políticas y sociales que desatan la convocación de las Cortes Generales, sobre todo después del levantamiento parisino del 14 de julio y la toma muy simbólica de la Bastilla. La huida del rey, aunque ha sido "anunciada" desde mucho tiempo —desde el 16 de julio de 1789, si se cree en el testimonio del embajador de España— "inscrita en los pronósticos, las esperanzas y los temores de lo colectivo, a pesar de haber sido mil veces anunciada por los volantes y periódicos radicales, nadie ha sido capaz de imaginar de manera adelantada las circunstancias ni más aún prever su desenlace". Mona Ozouf: "L'exemple de Varennes", p. 69, en *L'Homme Regénéré. Essais sur la Révolution Française*, París, Gallimard, 1989.

22 *Ibid.*, p. 71.

idea del "secuestro del rey", ésta se hace como si estuviera de acuerdo con esa ficción que se organiza sobre el estereotipo, ahora bien conocido, del rey impotente y víctima, físicamente raptado o moralmente seducido y engañado por consejeros traidores.

Incluso la "izquierda", con Robespierre, entra en el juego de la ficción y, a su manera, denuncia a los traidores y la necesidad de una mayor vigilancia. El relato de lo acontecido está como suspendido, la Asamblea pretende que no puede tomar posición hasta tener más elementos, o más bien, se da cuenta de que algo mayor acaba de ocurrir para el destino de la Revolución, algo que no debe o puede todavía enunciarse. Son tan fundamentales las preguntas que surgen con la huida real que la Asamblea tenderá a minimizar su importancia. Incluso después de la lectura de una memoria escrita por el rey para justificar su huida, la cual inscribe en el desarrollo lógico de su resistencia a la revolución, como una decisión tomada por él mismo frente a la amenaza que constituye para él, la disminución de sus libertades y de su poder. En dicho escrito, el rey, que no duda ni un instante de la feliz realización de su "salida", fija las condiciones de su regreso. Aunque reivindique para él sólo la conducción de la operación, la Asamblea no quiere tomar en cuenta este testimonio y considera que este escrito le ha sido arrancado "por la seducción".

Lo que viene a perturbar la aventura real es el deseo de la mayoría de esta Asamblea de notables: terminar, ya, la revolución; la voluntad de considerar que con la adopción de la Constitución, la revolución ya no tiene objeto. Para que siga vigente la ficción de la monarquía constitucional, la persona real tenía que seguir siendo inviolable, de no ser así, el principio del equilibrio entre las dos figuras, ejecutiva y legislativa, no tendría objeto. Así, cuando llega la noticia de que el rey había sido "atrapado" sin haber salido del país, muchos asambleístas se sienten aliviados. En el fondo, nada irremediablemente había pasado.

Este rey regresa escoltado por un cortejo popular jubiloso, ¿es aún el mismo rey? La Asamblea no puede evitar hacerse la

pregunta, a pesar de su deseo de minimizar lo ocurrido. Frente a una izquierda que denuncia ahora el cuento del rapto como contrario a toda verdad, la Asamblea pretende que lo ocurrido no hará desviar a la revolución del programa que se fijó: "Queremos conservar la forma de gobierno que ha sido establecida por la Constitución".[23]

Si la Asamblea accede a las demandas de los radicales, de que las explicaciones del rey sean recibidas por los jueces, se considera que, con la aventura real, algo fundamental cambió, y que el rey se redujo —por su traición a la revolución— a una "condición ordinaria". Si se acepta que se puede juzgar y, a fin de cuentas, castigar al rey, se plantea públicamente la disociación de los dos cuerpos del rey.

La Asamblea hará todo lo posible para que no se muestre esta disociación, aunque el rey aparezca caricaturizado como un ser "inocente" e impotente, juguete engañado por sus consejeros.[24]

La mayoría de la Asamblea quiere pensar que, con la adopción de la Constitución, la revolución alcanzó su objetivo y, que si ésta fue una "ruptura fundadora de un orden, todas las rupturas por

23 *Ibid.*, p. 79.

24 Mona Ozouf: "Así tenemos a la mayoría de la Asamblea enfrentando esta primera suspicacia de una disociación de los dos cuerpos del rey, que abandona uno de ellos al juicio y al castigo. Se las ingeniará para resistir a esta disociación". No solamente la Asamblea puede recoger el mismo testimonio del rey sobre su "salida", sino que la Asamblea acredita 'la tesis de un rey si no raptado, por lo menos engañado y empujado hacia la huida: es decir, el equivalente moral del rapto". Para acreditar su tesis, la Asamblea tiene que ratificar el relato del evento que teje los discursos de sus oradores. Es así que el rey "Ha sido llenado de terrores y de inquietudes, y empujado por consejos falaces. 'Juguete miserable en mano de Bouillé (su consejero) el Luis XVI de Muguet (autor del discurso) hace menos y menos figura de héroe de su propia evasión...'". Así, coyunturalmente pensaron salvar al rey, desacreditándolo, pero es evidente que en este retrato del rey que construyen e interponen, a mediano plazo, está escrita la deposición del rey y finalmente, su muerte.

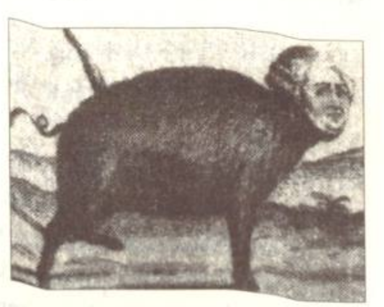
venir serán, con respecto a ésta, vividas como desórdenes e impedimentos para su feliz terminación".[25]

La mayoría no quiere dejarse llevar por la radicalización que se está gestando, ni por "los que quieren más revolución y cambio porque crecen en la confusión, como los insectos sobre la podredumbre".[26] Lo que la huida de Varennes ha abierto es un cuestionamiento general sobre la revolución, sobre la Constitución, sobre la persona real. Y finalmente empieza a plantearse la pregunta: ¿Qué hacer con el rey?

Del regreso del rey Puerco

Escasas semanas después de Varennes, surge una serie de dibujos en los cuales no solamente el rey aparece en forma de puerco, sino que se expone claramente esta inquietud. Así, la imagen "¡Ah!, el maldito animal" tiene la siguiente leyenda:

Me costó tanto trabajo engordarlo
Es tan gordo que está enfermo
Regreso del mercado
No sé qué hacer con él



Existe otra imagen que lleva esta leyenda: "Me arruiné por engordarlo, y ahora no sé qué hacer con él".[27]

25 *Ibid.*, p. 91.

26 *Idem.*

27 Annie Duprat: "La Dégradation de l'Image Royale dans la Caricature Révolutionnaire", en Vovelle (comp.), *Les Images de la Révolution Française*, p. 170.

Al referirse a un rey puerco, la pregunta está llena de una am
bigüedad amenazadora porque un puerco gordo no tiene otr
destino que el de ser sacrificado.

El intento de la Asamblea por minimizar la huida del rey s
logró en cierta medida, y "la alianza entre la monarquía constitu
cional y la soberanía popular será sellada con un nuevo juramen
to del rey y consagrada con un breve regreso de su popularidad".[28]
Sin embargo, ya en París circulan nuevas caricaturas que son l
prueba de que la imagen real sigue degradándose y que, más bien
ha tocado fondo y es arrastrada por el fango, en donde se regoci
jan los puercos.

Se han conservado muchas caricaturas de Luis XVI. Cuando
el rey aparece en forma de animal, la representación más común
es la de un puerco. Si durante la época revolucionaria se utilizó
un gran bestiario para caricaturizar a los protagonistas, ¿por qué
se reservó el puerco al rey?, ¿qué hay en común entre la imagen
del rey y un puerco?, ¿cómo se pasó del uno al otro?

Antes de la huida, preparación para una imagen

El rey es un animal que piensa sólo en comer y beber, sin nin-
gún refinamiento, ni modales; muchas caricaturas representan al
rey en la mesa con botellas en sus bolsas. En resumen, un rey
comiendo como un puerco. Como el puerco (castrado para que
engorde) el rey es un impotente[29] que no tiene inclinación hacia
su mujer… tampoco tiene voluntad, ni intereses propios, sólo le
interesa comer. El apetito del rey no tiene fin, es ávido. Traidor
e hipócrita, acepta la Constitución jurando con una mano, pero
interesado solamente en el dinero que se le ha acordado para que
siga comiendo como rey. El rey, como el puerco, es peligroso, de

28 Ozouf, *op. cit.*, p. 89.

29 Sobre esto ya hemos hablado suficientemente.

...pente puede actuar como un animal cruel y sanguinario cuando
se pone furioso.



El rey responde grosero al alcalde que viene a arrestarlo: "Je me touts de tout cella, laisse moi mangere tranquillement".* Los guardias dicen: "Voilá, sans sa sacrée gueule nous serions dejà bien loin".** La reina, frívola: "Mon cher Louis, v'avez vous point encore achevé vos deux dindonneaux et bu vos six bouteilles de vin, vous savez bien que nous diner à Montmedy".*** La mesera al delfín que está cagando, pero con cara de estreñido: "Ah, mon petit Bourbon, ce que vous faites porte bonheur".****

En el bestiario satírico de la época prerrevolucionaria hay escasa
utilización del puerco. En una imagen intitulada "La Asamblea

* "Me vale madre, déjenme comer en paz".

** "Ya está, sin su pinche gula estaríamos lejos de aquí".

*** "Mi querido Luis, todavía no ha terminado usted sus dos pavos y sus seis botellas de vino, usted sabe que tenemos que ir a cenar a Montmedy".

**** "*Mi pequeño Borbón, todo lo que usted hace produce felicidad*".

de los Nuevos Masones", el puerco representa al financiero, y en otra, al dinero.[30]

La asimilación negativa puerco-dinero, primera muestra de cierta crítica del valor dinero que empieza a adueñarse del mundo en esta época, se une a la representación del rey como puerco ávido. Como el financiero ávido e insaciable, el rey come y bebe sin parar, sin contar con que, además, se le puede hacer responsable del estado lamentable de las finanzas del reino.

Así, el rey y el sistema monárquico son ávidos e insaciables como el financiero y el puerco, y no es una casualidad si en un grabado donde está el rey como puerco, se pinte también a Francia como vaca flaca y agotada que tiene que dar de comer a un ejército de parásitos pertenecientes a las órdenes privilegiadas. La existencia de múltiples representaciones de "puercos con cabeza de Luis XVI" donde ''las dos forman un animal bicéfalo con cabeza de Luis XVI de un lado y de María Antonieta del otro"[31] podrían probar esta extensión más allá del despreciativo porcino, extendido a la reina y al sistema monárquico.[32]

¿Por qué esta representación aparece sólo después de Varennes? ¿Sería una mera coincidencia que los contemporáneos notaron y fecharon, porque se daban cuenta —sobre todo los realistas— de lo que significaba esta inclusión del rey en la representación porcina?

En el número 82 del periódico de Camille Desmoulins, *Revolutions de France et de Brabant*, se encuentra el relato de la huida de Varennes, y también un texto que se presenta como un aviso oportuno: "Aviso del Palacio Real. Se informa a la ciudadanía que un cerdo gordo huyó del palacio nacional, se suplica a los

30 Duprat, *op. cit.*, p. 168.

31 *Ibid.*, p. 168.

32 La reina María Antonieta tiene, por contraste, una representación más valorativa aunque sea negativa y destinada a cristalizar el odio contra "la Austriaca". La Extranjera, la Avestruz que dirige muy bien el oro. Aparece en general como tigresa, es decir, un animal firme y dominador, peligroso y sanguinario, en su momento, devorador de hombres.

que lo encuentren, regresarlo a su chiquero; tendrán una módica recompensa".[33]

Más allá de la asimilación despreciativa del gordo Luis XVI a un cerdo, lo cómico y grotesco se encuentra reforzado por el hecho de que, aunque se sabe que se trata del rey y de un cochino gordo, se ofrece sólo una pequeña recompensa.

En el mismo número encontramos este comentario a la escapada real frustrada: "en St. Menehould, este nombre de lugar recuerda a nuestro Sancho Panza coronado, una famosa receta de 'patas de cochino'. Nadie podrá decir que ha pernoctado en St. Menehould sin haber comido en ese lugar una patas de cochino. Sólo se acuerda del proverbio *plures occidit gula quam gladius*".[34]

Aquí se trata todavía sólo de patas de cochino en la mesa; el redactor de la nota tiene razón: los "Pieds et oreilles de cochon a la Sainte-Menehould au parmesan" son suficientemente célebres como para formar parte del corpus recogido por "La Science du Maitre d'Hotel Cuisinier", publicado en 1789.[35]

En esta nota, el rey es Sancho Panza, el escudero grotesco de Don Quijote, pero más que la creación literaria de Cervantes lo que el autor recupera de la nota es lo de Panza, el rey grotesco no es más que una panza, y por la gula perecerá, como lo expresa el proverbio latino.

De un rey que come como cochino, que se pierde queriendo comer patas de cochino al rey como cochino hay sólo un paso; por eso no es extraño que en el número 85 del mismo periódico aparezca una caricatura del rey cerdo, erguido sobre

33 Duprat, *op. cit.*, p 169.

34 *Ibid.*, p. 170.

35 Menon, *La Science du Maitre d'Hotel Cuisinier…*, París, 1789, p. 262. Antoine de Baecque señala también (*op. cit.*, p. 92) que esta receta se encuentra asimismo en otro libro de cocina célebre de fines del XVIII: *Les Soupers de la Cour*. Esta presencia en dos de los grande recetarios de la época, permite entender en parte cómo la burla de las patas de cochino fue asimilada por la mayoría de la gente cultivada, y su éxito posterior.

sus patas traseras. La proximidad de estas dos representaciones del rey como comilón, que se pierde comiendo patas de cochino y que podemos reconstruir de manera lógica y verosímil, no explica completamente por qué se pasa del uno al otro; y sobre todo, el éxito de la representación porcina del rey.

El interés por saber más sobre esto nos condujo al estudio del contexto político global y a los problemas que enfrenta la imagen real después de la "huida de Varennes", pero también nos lleva al análisis de la mecánica de la concreción de esta desacreditación real en un cuerpo animal, hasta este momento poco utilizado por la caricatura.

¿Cómo trabaja el cuerpo grotesco en la representación?

No con procedimientos enteramente racionales o lógico-deductivos; al contrario, "muchas veces es un juego de palabras, una fórmula lanzada por un orador, o por el autor de un folletín de moda, un incidente político secundario o un simple accidente, lo que da el pretexto para la producción de grabados cuya influencia y más allá del acontecimiento menor que lo ha originado, y se inscribe en un vasto debate ideológico y político".[36] Si el rey no se hubiera parado a pernoctar en St. Menehould, célebre por su cocina y sus "pieds de cochon", sino unas leguas más adelante, probablemente las representaciones gráficas no habrían utilizado al puerco para mostrar al rey. Los caricaturistas hubieran encontrado otra forma para construir el cuerpo grotesco del rey; sin embargo, para el investigador actual, la concreción porcina es un precioso indicador del descrédito en el cual había caído la persona real, los dos cuerpos del rey vehiculados por un vulgar y sucio puerco.

36 Robert Chagny, "La Symbolique des trois Ordres", en Vovelle (ed.), *op. cit.*, p. 269.

Puerco de papel y política

Según algunos testigos de la época, las caricaturas porcinas proliferaron en las galerías comerciales del Palais Royal, donde se manifestó siempre la gran influencia del duque de Orleans. De allí que algunos realistas acusaran al duque de Orleans de haber sido el promotor de esta serie de caricaturas. ¿Acaso fue él?, ¿quién sabe? Vimos aparecer la metáfora porcina en el periódico de C. Desmoulins y vimos prepararla en el saber culinario.

Es evidente que la huida del rey y la desacreditación de su persona, después de Varennes, alcanza tal punto que el grupo aglutinado alrededor de ese ambiguo personaje (que en la Asamblea llegará al colmo de votar la muerte de su primo el rey), ve crecer sus esperanzas de suceder, o reemplazar al desacreditado Luis XVI. Al contrario de lo que piensan algunos autores, desarrollar la caricatura del rey como puerco, utilizando un símbolo animal —poco marcado políticamente—, significa probablemente para los realistas insistir más en la incapacidad moral y física del rey como persona, que como crítica radical del sistema monárquico, el cual, a pesar de todo, todavía respetan una gran parte de los franceses por un apego fiel y sentimental a la figura paternal del rey de la tradición o sencillamente y de manera cínica (como muchos de los miembros de la Asamblea), porque no pueden pensar que funcione una forma de gobierno sin esta figura histórica y altamente simbólica.

Por otro lado, no es raro que funcione una misma metáfora, caricatura o representación, aunque con matices diferentes, en grupos totalmente heterogéneos del espectro político de la Asamblea o de la opinión. Sabemos que en estos años, todos copian y plagian a todos, y que además, la actualidad política va demasiado rápido para que se fijen estilos, tradiciones, o que se establezcan propiedades.

Aspiraciones al cambio y representación artística

Hoy es evidente que en los 50 años que preceden a 1789 y a la radicalización del movimiento político y social que llamamos revolución, "la burguesía francesa establece su hegemonía cultural mucho antes de que piense en tomar la dirección en política".[37]

En la vida privada y cotidiana, los trabajos de las dos últimas décadas han mostrado la profunda transformación en las obras de arte, las costumbres y las mentalidades.[38] En la pintura, por ejemplo, este dominio cultural se refleja en las nuevas maneras de representar, de componer, de pintar: "las categorías estéticas no estarán más ligadas a la esencia de las cosas estables, sino a la posición del observador que las descubre".[39]

De acuerdo con Jutta Held, ese cambio de perspectiva ordenado según el ojo del lector del lienzo, corresponde en el arte a las críticas que los enciclopedistas elaboran sobre el poder de la monarquía, y a la aparición de un nuevo actor imaginario: el pueblo.

En la segunda parte del siglo xviii, la pintura de ruinas o la de grandes catástrofes fascina; se pintan, a veces, eventos pasados reales, pero incluso hay pintores muy "adelantados" en este renglón, que pintan incendios imaginarios futuros.

El caso de Hubert Robert, uno de los grandes de la pintura de ruinas es interesante. No solamente pinta el palacio real, el Louvre en ruinas, adelantándose simbólicamente a la historia, sino que en todos estos palacios y monumentos en ruinas, el pequeño pueblo empieza a aparecer y a reapropiarse de estos espacios, construyendo allí sus humildes chozas. Evidentemente se trata, en la mayoría de los lienzos, de restos de grades construcciones antiguas: griegas,

37 Jutta Held, "Tendances Subversives dans l'Art Français des Années Précédant la Révolution", en Vovelle, *op. cit.*, p. 16.

38 Para este aspecto enviaría al lector a la totalidad de trabajos importantes realizados para escribir un libro como *Historia de la vida privada* (trad. esp. Taurus), y especialmente la bibliografía de cada capítulo.

39 Held, *op. cit.*, p. 14.

egipcias, o de la Mesopotamia… éstas son el pretexto, pero el mensaje implícito de la representación es claro. Los tiranos y sus obras pasan, sólo sobreviven en sus ruinas los valores eternos, el pueblo y la naturaleza; esta naturaleza que acabará por hacer desaparecer hasta su recuerdo, comiéndose a las ruinas. Esta idea de que los pueblos sobreviven al orgullo de los tiranos, en la pintura de ruinas y "en los años que preceden a la revolución, adquiere un carácter político cada vez más y más radical".[40]

Esta conciencia de las grandes transformaciones en curso se refleja también en las representaciones de la ciudad en la literatura. No solamente París está lleno de grandes trabajos —se abren nuevas calles, nuevos barrios, se demuelen edificios—, sino que los literatos se anticipan a estas transformaciones. Diderot prefigura la degradación de las casas habitadas por él mismo y sus contemporáneos. Mercier, en su libro *El año 2440*, publicado en 1770, imagina el palacio de Versalles en ruinas, acompañado de este epitafio: "Esto es lo que subsiste de este coloso que un millón de manos han construido con tantos esfuerzos dolorosos".[41] El mismo Mercier, paseando cerca de la vieja fortaleza de la Bastilla, no puede impedir pensar en la ruina de este monumento debida al despotismo y a la arbitrariedad.

Estas pinturas, estas descripciones artísticas futuristas, son el reflejo de una profunda crisis de credibilidad en la monarquía, el sentimiento generalizado de su incapacidad para proceder al conjunto de reformas que "la opinión", este nuevo actor social, siente como necesarias.

Regeneración y revolución

En los meses que anteceden a la reunión de las Cortes Generales, el rey recibe el título de "Regenerador" de la nación francesa.

40 *Ibid.*, p. 16.

41 *Idem.*

La carta que dirige a los tres órdenes, el 28 de mayo de 1789 consagra esta palabra y esta tarea: "La Asamblea Nacional que yo he convocado para que se dedique conmigo a la regeneración del reino…"[42]



Se recuperan los antiguos símbolos de la monarquía fecundante. A pesar de los libelos y la literatura pornográfica, el entusiasmo reformador crea una enorme esperanza, en la cual se dejan de lado muchas de las frustraciones anteriores. Por última vez, la figura del rey aparece como la del padre, garante de la riqueza y la fecundidad del reino. El cuerpo real asegura la cohesión y el equilibrio de una sociedad simbólicamente dividida en órdenes y cuerpos privilegiados.

A partir de la radicalización, que considera como una necesidad imprescindible la abolición de la monarquía y la puesta en escena pública y dramática de la muerte del rey, la metáfora de la regeneración explota y da luz a otra metáfora, la del Hombre Nuevo. Regeneración y revolución son casi sinónimos, la revolución es la regeneración, y no hay regeneración sin revolución.

Nada escapa a la voluntad de la revolución de pensar lo nuevo, por eso el balance de la obra realizada por la Revolución Francesa, en escasos años, será impresionante. No hay frenos a este deseo de transformación revolucionaria; "el abate Grégoire" vive intensamente el sentimiento de que urge pensar todo de nuevo, urgencia que nutre la sensación de que "hay un enorme abismo entre lo que somos y lo que podemos ser".[43]

Pero Grégoire comparte el sentimiento de que esta idea de la regeneración, que desarrollan líricamente algunos de sus correligionarios, no podrá triunfar sobre las fuerzas de la reacción ni podrá ser impuesta en el espacio político nacional sin una verdadera pedagogía revolucionaria.

42 Ozouf, *op. cit.*, p. 128, añade: "la regeneración se vuelve sin límites, un programa a la vez, político, filosófico, físico y moral".
43 *Ibid.*, p. 138.

El hombre nuevo debe ser forjado con un largo y penoso trabajo. El pueblo no está listo para entender el nuevo mensaje; una nación que ha sido sometida durante siglos por la arbitrariedad y la injusticia, no puede acceder a la libertad y a la fraternidad sin profundos sufrimientos.



El pueblo rompiendo sus cadenas.

Los activistas revolucionarios se mueven en un gran optimismo teórico: "Antes de la revolución, la nación francesa era indolente, apática, despreocupada; después, se levanta, retoma su potencia

y en un cerrar de ojos un pueblo de esclavos se transforma en un pueblo de héroes",[44] porque se han dado cuenta de que el edificio de la monarquía y del Antiguo Régimen era un cascarón vacío, mantenido sólo por una práctica y una retórica anacrónica, y que fue suficiente con empujar un poco para que el viejo edificio se derrumbara y fuera preludio a un cambio mundial. Esperanzas que hacen decir a Condorcet: "Un feliz acontecimiento ha abierto de repente una carrera inmensa a las esperanzas del género humano, un solo instante puso un siglo de distancia entre el hombre del Antiguo Régimen y el hombre regenerado".[45]

Cuerpos revolucionarios

El cuerpo revolucionario de este Hombre Nuevo que se yergue como nuevo Hércules sobre la animalización del cuerpo real, tiene una gran dificultad en autorrepresentarse, como tiene una gran dificultad en representar de manera clara a los enemigos de la revolución. Las transformaciones van tan de prisa que el relato gráfico tiene dificultades para contar la revolución.

La metáfora, este artífice que permite "dar un cuerpo a las ideas para echarlas vivas en el espíritu del lector" (Cerutti), instrumento pedagógico que tiene como finalidad "convencer al lector, observador, testigo de adherir al relato que vehicula la revolución", ¿cómo va a definir y a dibujar al clero y a la nobleza?, los dos órdenes que el movimiento en curso está expulsando a la periferia del espacio político.

Si la metáfora es la forma histórica de contarse, decir soy eso, de constituir de inmediato un relato de sí mismo, en tanto que individuo o comunidad, también expresa la toma de conciencia de la diferencia entre el antes y el ahora. Antes era ese cuerpo enfermo, sufriente, al borde de la muerte, enajenado, inerme e im-

44 *Ibid.*, p. 136.

45 *Ibid.*, p. 132.

potente, pero con la revolución entendió que también puede ser, y es, un pueblo joven y magnífico, hoy en armas, de pie, vigilante, activo, libre; en una palabra, regenerado. La vehemencia ontológica del soy eso, organiza un formidable modo introspectivo del saber: "era impotente para entender el mal que Francia padecía, soy ahora progenitor fecundo y puedo conocer y participar de la verdad del poder nuevo".



El francés de antes y el de hoy.

El análisis del discurso metafórico, ya sea descriptivo, impreso o icónico, producido por los hombres políticos y escritores, permite ver en acción esta vehemencia ontológica, y cómo esos grupos radicales pretenden que su mensaje sea recibido, leído, escuchado o mirado por el público en general.

Para esta voluntad pedagógica, las representaciones del cuerpo son centrales, no solamente porque toma en cuenta la organización social y cultural del Antiguo Régimen; es decir, el sistema de los tres órdenes, sino también porque "permite a lo nuevo, contarse, forjar un relato de sus propios orígenes, de su llegada al mundo".

Control político e imagen

Antes de ver cómo este ballet de los tres órdenes representa el cambio de legitimación en el escenario de lo político, podemos distraernos un instante en el intento de imponer, desde los aparatos de Estado, imágenes y representaciones políticas favorables al movimiento en curso.

Mientras el movimiento revolucionario se fue radicalizando cada vez más, el poder se fue concentrando en algunos hombres (el Comité de Salud Pública) y éstos necesitaron explicar y justificar su acción.

Con fondos secretos intentaron influir en la opinión pública, subvencionaron a por lo menos seis periódicos, para que fuesen distribuidos en las organizaciones populares. También pidieron al pintor y diputado David "emplear su talento y los medios a su alcance para multiplicar los grabados y las caricaturas que pudieran despertar el espíritu público y hacer sentir cuán atroces y ridículos son los enemigos de la libertad y de la República".

El grabado parecía ser un medio eficaz y rápido de difusión de consignas y representaciones; se trataba de hacer irrumpir el nuevo orden político, no solamente en las casas de los particulares, sino de construir un nuevo consenso colectivo con su

introducción en los lugares públicos cerrados, nuevos símbolos colectivos.[46]



El nuevo equilibrio político.

Las representaciones gráficas tradicionales como la pintura de lienzo, necesitaban mucho tiempo para su elaboración y además eran muy costosas. Los sujetos representados eran en general muy alegóricos, y lo que se necesitaba no eran alegorías, sino efectos realistas.[47]

Sólo el dibujo era lo suficientemente inmediato para constituir este arte funcional que la revolución y sus dirigentes necesita-

46 El ministro de la Policía, François Paré, lo aclara a David: "Sería muy importante reproducir tus dos lienzos de Le Pelletier y el de Marat (dos mártires revolucionarios) y multiplicarlos. Quedarían mejor en los tribunales y las salas de las asambleas de los cuerpos administrativos que los tristes crucifijos y retratos de reyes coronados con los cuales nuestra antigua y servil superstición tenía costumbre de adornarlos". Antonie Schnapper, "À propos de David et les martyres de la Rèvolution" en Vovelle, *op. cit.*, p. 115.

47 Las alegorías no estarán ausentes; hemos ya señalado la presencia renovada de Hércules, pero también tendremos a las diosas razón, justicia, libertad, etcétera.

ban. Los que quisieron quedarse con la pintura de lienzo, dejaron pinturas inacabadas, o cuando lograban terminarlas, se encontraban con representantes con mensajes políticamente sospechosos. Los que llegaron a ser famosos en ese tiempo sólo lo lograron con técnicas menores, verdaderos "reporteros fotográficos" del movimiento revolucionario.[48]

Cuerpo grotesco y cuerpos de la representación

La tarea de la representación que se origina en los cuerpos "revolucionados" permite ver y entender los procesos políticos y sociales en curso y las deficiencias y taras políticas que inhabilitan a los enemigos de la revolución. Si nos cuidamos de tomar al cuerpo o a los cuerpos representados en los grabados y estampas revolucionarias, no como los cuerpos anatomofisiológicos producidos por un trabajo referencial al cuerpo "natural", de las ciencias naturales, sino como lo que son, cuerpos discursivos o representaciones corpóreas producidas por una intencionalidad política difamatoria, no debe extrañar que este cuerpo grotesco tenga un extraño funcionamiento.[49]

En ese cuerpo grotesco, ciertas partes son hipertrofiadas, cuando algunas otras funciones son enteramente silenciadas. De hecho, estos cuerpos de la crítica social son, ante todo, tubos digestivos reducidos a sus dos extremos, una boca y un ano; lo que es esencial cuando se quiere hablar de flujos de materias, representando a los flujos de riquezas, honores y poderes de los cuales se pretendía hablar en aquellos momentos.

La boca allí no tiene función de habla, estos cuerpos no tienen ningún mensaje vocal qué expresar, sólo están allí para señalar lo

48 Para entender ese problema, cfr. Jeremie Benoit, "Temps Historique et Temps Artistique", en Vovelle, *op. cit.*, p. 46.

49 Antoine de Baecque, "Images du Corps et Message politique: La Figure du Contrerévolutionnaire dans la Caricature Française", en Vovelle (ed.), *op. cit.*, p. 178.

que se engulle en exceso, como lo hacía el cuerpo real, o lo que, al contrario, se vomita, restitución de un exceso de comida que los gordos, es decir, los privilegiados, regresan a la nación.[50]



Cuerpos grotescos.

50 Cuando se quiere ilustrar la "Restitución de los bienes del clero", que fue la fórmula jurídica que se adoptó para llamar a la nacionalización de estos bienes, en un grabado se puede leer esta frase: "Ya les dije que nos harían restituirlo todo". En este grabado se ve un hombre del "tercer Estado", administrando una lavativa a un miembro del clero, sostenido por un noble, Robert Chagny, en Vovelle, *op. cit.*, p. 271.

Tampoco es extraño que la barriga, el vientre, aparezca como elemento anatómico más "visible" o legible de estos personajes de papel, ligado a las otras partes "bajas" del cuerpo humano: nalgas, ano, sexo. Finalmente, este cuerpo grotesco que servirá para representar a los enemigos de la nación es realmente un cuerpo parásito, que se caracteriza en general por un tubo digestivo, asociado a un sistema de reproducción más o menos desarrollado, el cuerpo parásito eclesiástico es ejemplar, ya que no necesita ningún aparato de reproducción.

Este cuerpo grotesco tiene un funcionamiento muy especial: cada elemento puede ser objeto de deformaciones, sin que éstas afecten la funcionalidad del conjunto; además, cada órgano puede tener una vida propia y autónoma. Esta autonomía discursiva de los elementos corporales permite que la enunciación de dichos elementos seudoanatómicos en su confrontación con el habla cotidiana, produzca algo cómico, derivado de sencillos juegos de palabras muy parecidos a la mecánica del albur del habla popular mexicana. Por ejemplo, si la nobleza y el clero tienen una nariz muy larga es porque la historia les hace "un pied de nez" (palmo de narices), gesto irreverente en el Antiguo Régimen, y por lo tanto tendrán "un nez" (una nariz) "de un pied" (un palmo) de largo.

La referencia sistemática a las partes bajas del cuerpo constituye un cuerpo escatológicamente marcado. En esta marca escatológica sistemática, muchos autores habían visto la reminiscencia de algunos elementos de una "cultura popular", en la cual, desde la Edad Media, lo escatológico era fundamental. Recordando a Rabelais, algunos autores contemporáneos hacen una lectura superficial de estas representaciones y consideran a estos elementos escatológicos como el sello de garantía de una autenticidad crítica y popular. Pero Antoine de Baecque propone un análisis más fino y voltea de cabeza la argumentación. La escatología está presente, pero tiene más bien un signo negativo:

> Lejos de las aguas torrenciales que algunos autores creyeron ver correr, la escatología toma como blanco, de manera muy precisa, a su víctima. El cuerpo grotesco es una realidad popular desviada hacia una representación del cuerpo con fines políticos, cuerpo escatológico embarrado sobre el cuerpo de los que se deben denunciar. Denuncia escatológica proyectada sobre el cuerpo aristocrático para significarle su degeneración. Así, los eclesiásticos nacieron de un pedo de diablito [...] al revés, la caricatura contrarrevolucionaria presenta a jacobinos bajándose el pantalón y evacuando sus heces en medio de la Asamblea. Las materias fecales son por lo tanto "politizadas al extremo...



Patriota defecando.

La carga escatológica es siempre infamante. Existen pocos ejemplos de héroes positivos escatológicamente marcados, sólo escasos grabados muestran a patriotas risueños defecando y limpiándose con el breve del papa Pío v que condena el nuevo estatuto del clero; o a algún soldado veterano de la República, defecando sobre las tropas inglesas derrotadas por esta arma imprevista. Esta carga negativa sobre el cuerpo natural anuncia lo que será la concepción burguesa del cuerpo en el siglo siguiente.

Los tres órdenes en representación

Existe un número relativamente importante de grabados consagrados a la representación de los tres órdenes.[51] La mayoría de estas representaciones son producidas en vísperas y durante la convocación de las "Cortes Generales"; estas caricaturas políticas en general no están firmadas, y es difícil conocer su momento exacto de elaboración porque son menos informativas que interpretativas o demostrativas.

Figuras del tercer Estado

En esta producción iconográfica el pueblo es el campesino, un "Jaques Bonhomme" a veces exhausto y aplastado por el peso de los otros dos órdenes o por los impuestos; pero asimismo existe otro campesino, más vivo, más robusto, más acomodado, modelo de la nueva burguesía agraria. También representan al tercer Estado, el diputado con su uniforme oficial o el guardia nacional y el guardia francés. La mujer está aquí poco presente. El patriota del tercer Estado, con la escarapela tricolor en su sombrero, joven o viejo, bien vestido o más descuidado, es, de hecho, inclasificable. La imprecisión gráfica del tercer Estado está llena de significación y pone el acento sobre su unidad, en la lucha de los dos órdenes privilegiados, un poco mejor tipificados.[52]

En los grabados de los tres órdenes de 1789 existen muchas referencias a la realeza, lo que es evidente si desde hacía siglos la repartición tripartita de los sujetos del reino funciona como referente político de la monarquía. El repertorio gráfico, en general muy tradicional, simbolizando la unión de los tres órdenes y, por lo tanto, la del reino, juntando los atributos simbólicos: el báculo, la espada y el azadón.

Figuras del clero

Muchas veces se presenta a la Revolución Francesa como un movimiento fundamentalmente antirreligioso, lo que está lejos de ser exacto. Si en cierto momento la radicalización política se manifestó por una ola anticristiana, la intolerancia religiosa no estaba inscrita en el programa inicial de la revolución.

Si se revisan los cuadernos de peticiones elaborados en vísperas de la convocación de las Cotes Generales, veremos que no hay huellas de irreligión en los miles de testimonios de esa gran consulta colectiva. En ellos, la Iglesia como institución sí se encuentra fuertemente cuestionada en sus privilegios y su riqueza, o en su falta de moralidad, pero la religión como tal no aparece de ninguna manera atacada; incluso M. Vovelle hace notar que fue después de muchos debates y con mucho cuidado que la asamblea vota en la declaración de los derechos, la libertad

51 "Lo que llama la atención al examinar este *corpus* es su riqueza y la diversidad de la inspiración, de los modos de tratamiento, del simbolismo, una diversidad en la cual se puede ver la expresión de una intensa politización del momento y la puesta en acción de una pedagogía política a través de la imagen, que a pesar de todo no implica —¿habrá qué subrayarlo?— ni transparencia, ni interpretación unívoca". Robert Chagny, "La Symbolique des trois Ordres", en Vovelle (ed.), *op. cit.*, p. 272.

52 *Ibid.*, p. 270.

de culto: "nadie podrá ser molestado por sus opiniones incluso religiosas".[53]

En la nacionalización de los bienes del clero, y después, en la constitución civil del clero, el objetivo no fue el de la destrucción del edificio religioso, o de las creencias, sino más bien el de un reacomodo entre lo religioso y lo político.[54]

En la Asamblea, en 1790, los tradicionalistas quieren que se declare el catolicismo como religión nacional. No lo lograrán, aunque reafirmará su adhesión de principio, como la de la nación, al catolicismo romano.

Las relaciones entre revolución y religión empiezan a deteriorarse en marzo de 1792: Robespierre, quien en la tribuna hizo un llamado a la Providencia, es burlado y aislado; pero en junio, la propuesta radical de un amigo de Danton de destruir el catolicismo y reemplazar las figuras de los santos por las efigies de Rousseau y Franklin fue sancionada, la moción se declaró inconstitucional, y se rechazaron los honores de la impresión.[55]

La fiesta de Corpus del 15 de agosto de 1793, siete meses después de la ejecución del rey, se desarrolla normalmente. En provincia, a finales de ese año, autoridades religiosas y civiles todavía festejan juntas las victorias de la República. La lucha política para que los clérigos juren la nueva constitución civil del clero, que define las relaciones entre la Iglesia y el nuevo Estado revolucionario, no es pretexto para atacar a la religión.

Aunque se puede pensar que en la fiesta de la Regeneración, celebrada el 19 de agosto de 1793, con la promulgación del nuevo texto constitucional se intenta ya apoyar lo político sobre el nuevo símbolo religioso. El orador (¿predicador?) hizo un llamado a la naturaleza soberana, sobre las ruinas de la Bastilla, frente a una gigantesca estatua de Isis, cuyos senos esparcen flujos regeneradores. Es probable que este llamado a Isis, personaje fundamental del ocultismo omnipresente en el siglo XVIII, sea síntoma de los derroteros que se buscan en ciertos grupos revolucionarios y que desembocaron en el culto al Ser Supremo que Robespierre intentó imponer.

53 Vovelle, *op. cit.*, p. 27.

54 El Antiguo Régimen francés había optado por unificar a la religión del príncipe y la del pueblo. El rey Luis XIV, al construir al Estado absolutista, creyó necesario revocar la tolerancia hacia los protestantes, y unificó la práctica religiosa de sus sujetos. El rey ungido como un sacerdote, representante de Dios en la tierra, imponía el credo. El poder real se legitimaba con esta función religiosa; si viniera el cambio en la naturaleza del poder, las relaciones del nuevo poder con lo religioso tenían que redefinirse.

55 Vovelle, *op. cit.*, p. 28.

La ruptura

A finales de 1790, en el sur de Francia, se da un enfrentamiento entre el pequeño pueblo católico y burgueses protestantes, y se empieza a dibujar una alianza entre religión y contrarrevolución. Estas noticias y la aplicación de la constitución civil del clero lanzan al país a un enfrentamiento generalizado.

"Acontecimiento estructurante", según la expresión de Michel Vovelle, el juramento de la constitución del clero revela a la vez algo latente, e inicia una dinámica que acelera la propia marcha general de la revolución.

Las amenazas y la declaración de guerra en toda Europa contra Francia provocan la caída de la monarquía. Primer momento de anticlericalismo popular que acompaña la crisis política del verano y otoño de 1792, marcada por la decisión de deportar a los sacerdotes refractarios y por algunas masacres aisladas. El episodio sangriento de las masacres de septiembre de 1792, cuya mayoría fueron sacerdotes, es sólo el momento más dramático de una tensión que va creciendo. Aunque de manera todavía no muy espectacular, es evidente que para los activistas, la religión estaba entrando en el campo de los enemigos de la revolución. Éstos se empiezan a adherir a la idea de que "no hay buenos sacerdotes patriotas", y que todo compromiso con la Iglesia —incluso con la parte que juró la Constitución— es ilusorio.

Esta convicción se fortalece cuando se les informa que en el levantamiento de las provincias del sur, el clero constitucional organiza procesiones expiatorias de los excesos revolucionarios. Más aún, el levantamiento en el oeste, con su lema: "Dios y Rey" (movimiento popular poderoso que amenaza a la República, e impone una verdadera guerra civil), acaba de romper los lazos entre religión y revolución.

Las imágenes del divorcio

El tránsito de una crítica de la Iglesia a una voluntad de aniquilar la religión católica se puede leer a grandes rasgos en las representaciones que elaboran los artistas parisinos. Deslices que afectan poco a poco la imagen del sacerdote y el tema religioso en general.

No se puede olvidar que las críticas que se le hacen a la Iglesia en 1789 no son nuevas y que a pesar de los intentos periódicos de reforma, tienen ya siglos. Ella ha sido objeto de críticas internas y externas; las más significativas se concretizan en el nacimiento de la Reforma de Lutero. En la cultura popular, la crítica a la riqueza y a la opulencia de la gente de la Iglesia, opuesta a la pobreza del pueblo, es un elemento clave del folclor. La figura antigua del monje gordo y lúbrico aumenta con una nueva condena por la valoración del trabajo hecha por la burguesía; el monje sigue gordo y lúbrico, pero además es parásito e inútil, santo holgazán que se olvidó de los orígenes de su función de "oratore".

El tema del clérigo o prelado lúbrico se desarrolla al infinito en estilo culto o popular, como por ejemplo, ese abad de la corte que acaricia las nalgas de una belleza lánguida y declara "es sobre este altar que quiero jurar". De esta veta satírica tradicional también proviene el tríptico de un hermano predicando el ayuno y la mortificación, a un pueblo flaco; cuando en otros dos grabados se ve una cocina conventual rebosante de alimentos suculentos

(lo que es más violento si se consideran las dificultades del abasto popular en aquel momento). El tercer elemento representa a unos hermanos comiendo con mujeres medio desnudas con gestos poco equívocos.

En 1789, en los grabados de los tres órdenes, el clero está representado por un prelado vestido ricamente, mientras que el campesino soporta el peso entero del país, jorobado por llevar tanto noble emplumado como al cura gordo, igual que su esposa que tiene que cargar a una noble y a una abadesa.

Después de la noche del 4 de agosto, los artistas se aferran al sueño unánime de la "unión de los tres órdenes", pero los personajes ya no son los mismos en el tercer Estado, el negociante se esconde o se vuelve discreto, los prelados desaparecen y dejan lugar a los curas. Ahora es el buen cura el que aparece como el artesano de la reconciliación nacional, reflejo de la acción del bajo clero en las primicias de la revolución.

De repente, uno de los tres actores deserta y el noble emigra; "adiós, cura, me voy" dice un grabado. Las últimas alegorías de los tres órdenes abandonan el sueño unitarista y se transforman en grotescas escenas de caza. El cazador patriota, orgulloso de su reciente derecho de caza, apunta y tira a nuevos pájaros, aristócratas y abades de corte, o encuentra a un grupo de monjes a quienes ametralla sin piedad.

La supresión de los votos perpetuos y el levantamiento de la clausura de los conventos despiertan la imaginación alegre de los artistas. Todo puede ocurrir entre esas filas de monjas y monjes saliendo de sus conventos. Pueden ya casarse, como en el grabado en donde un campesino casa, sin esconder su júbilo, a estas nuevas parejas; ya no habrá más religiosos solicitantes y "de esta manera evitamos ser cornudos", explica el grabado. Otros monjes torpes y deformes se ejercen en la práctica de las armas sin mucho éxito.

La nacionalización de los bienes del clero y el concepto de "restitución" adoptado gozaron de una gran popularidad. El tema de la "prensa nacional" multiplica al infinito la muestra de pre-

lados y canónigos obesos prensados entre dos maderas porque tienen que regresar sus riquezas/grasa a una cubeta patriótica.



La restitución se ejerce también sobre las tripas de un personaje eclesiástico que recibe una enorme lavativa administrada por un patriota. Aquél, apoyado sobre un noble, gime y le dice: "ya se lo había dicho que nos harían restituir todo…". En otro, "Adiós carroza, adiós amantes", suspira un abad de la corte… Todavía subsisten algunas representaciones del buen sacerdote, grabados inspirados en la retórica oficial para ilustrar el juramento de la constitución civil del clero, pero son pocos si se considera toda la producción hostil a la gente de la Iglesia.

Cuando se hace evidente la ruptura, el sacerdote se acerca poco a poco al retrato del aristócrata y también se va al exilio. La religión se vuelca en un elemento de defensa del Antiguo Régimen, una de las trampas de la aristocracia. Esta alianza, aristocracia-religión, se plasma en esos retratos bicéfalos con una marquesa amable que manda un beso de un lado, y del otro, un sacerdote, desgreñado, amenazador, con un puñal. Representa-

ción coronada por la moraleja: "Desconfíen de sus caricias". En esta caricaturización de la Iglesia, algunos personajes de la época se vuelven ejemplares enemigos del pueblo, como el abad Maury, "sacerdote aristócrata", también traidor de sus orígenes sociales. Un artista imagina al padre zapatero, esperando a su hijo indigno, para agarrarlo a zapatazos … En el cielo, dos diablos apuestan a quién emitiría el gas más asqueroso; así nacen el abad Maury y d'Epremesnil, este último, representante de la casta parlamentaria. Un hombre joven nos muestra el uso que se puede hacer del breve del Papa, que condenó la constitución civil del clero…

Según Michel Vovelle, uno de los elementos más significativos de esta producción iconográfica y de la evolución de las relaciones entre la religión y la revolución, es que empieza a aparecer un nuevo personaje representado con los rasgos de Juan Jacobo Rousseau, que es mostrado como maestro y pacificador. Es él quien enseña ahora la moral y el civismo, el maestro popular no será más un religioso, sino un laico. Ya no se necesita al sacerdote.

En todas estas representaciones donde figuran hombres de iglesia, Michel Vovelle ve la argumentación de una paulatina descristianización.

> Forzando un poco el análisis, se podría decir que la llamada descristianizadora del año II ya ha sido soñada, fantaseada y vivida simbólicamente antes incluso de pasar a los hechos… A partir del momento en que explotan las acciones de descristianización, cuando se despliegan las acciones y crece el discurso imprecatorio, la actividad creadora y todo el flujo fantaseado que lo había sostenido está en la calle o en la iglesia, ha llegado el tiempo de pasar al acto, para esta descristianización curiosamente soñada antes de haber sido actuada.[56]

56 *Ibid.*, p. 44.

Figuras ambiguas de la nobleza

Sobre la nobleza de 1789, existe toda una clase de prejuicios que desarrolló la historiografía jacobina, pero que los estudios recientes han intentado reconsiderar.

Entre la nobleza impera el mito de la sangre azul, que hace remontar el origen de las grandes familias a los guerreros francos, conquistadores de los galos, de pueblos. Estas familias de sangre azul transmiten a su descendencia este privilegio de la raza. Eso es el mito. En realidad, la nobleza francesa había sido bastante "contaminada" a lo largo de los siglos, no solamente por la voluntad real de recompensar a sus favoritos o grandes funcionarios, sino que el empobrecimiento de la nobleza había provocado que se aliara con grupos financieros que tenían poco que ver con la sangre azul; sin contar además con que desde hacía más de un siglo los sectores enriquecidos por el comercio urbano o internacional compraban tierras a las cuales estaba ligado un título de nobleza. Es evidente que estos nobles de reciente cuño intentaron borrar muchas veces su origen plebeyo.

Poco antes de la Revolución Francesa, la nobleza no es una clase decadente; al contrario, ha logrado bloquear la entrada de ciertas funciones a los plebeyos, se ha hecho atribuir de nuevo y en exclusiva, la todavía prestigiosa carrera de las armas. En el campo, enfrenta con la nueva burguesía agraria la lucha por el dominio económico y la apropiación de los terrenos comunales.

Así, en vísperas de 1789, la nobleza está tanto en los negocios como en la producción o los servicios, lo que hace que la caricatura tenga dificultades para crear un tipo exclusivo del noble. Lo que choca ante todo a la burguesía y a los sectores más ilustrados, no es sólo su altanería, su deprecio y su deseo de ser diferente de los plebeyos, sino que reclame, en nombre de esta diferencia, privilegios de exención fiscal.

La uniformidad en el vestido en la cultura burguesa urbana del siglo xviii hace que el noble casi no se distinga del burgués, sino sólo por el privilegio de portar la espada. Este signo de reconocimiento icónico se vuelve ambiguo cuando la idea del pueblo en

armas, después de la toma de la Bastilla, hace que los burgueses parisinos adopten también la costumbre de portar armas, aunque éstas sean en realidad pequeños sables, hechos más para el alarde que para la guerra.

Por otra parte, la nobleza está dividida en cuanto a su apoyo al movimiento de reformas. En la primera fase del camino hacia una monarquía constitucional están presentes pequeños nobles y príncipes de sangre, como el duque de Orleans, o Lafayette, el héroe de la guerra de independencia americana. Habrá un intento de representar a la nobleza vestida con la armadura medieval, especie de Don Quijote anacrónico, pero el oficio de las armas es aún demasiado prestigioso para que prospere esta crítica de la justificación tradicional de la nobleza.

Con la convocación de las Cortes Generales, el Antiguo Régimen ofrece su última gran representación de sí mismo: los trajes oficiales de los diputados reflejan los rangos sociales y su lugar en la jerarquía; es la última vez que la nobleza del Antiguo Régimen aparece con sus capas bordadas y sombreros con plumas. La representación de esta aristocracia orgullosa, decidida a hacer oír su voz y defender sus intereses y privilegios en la Asamblea, dará nacimiento, en algunos meses, a la caricatura del aristócrata. La representación de la nobleza, así como la del tercer Estado, se vuelve muy difícil por su complejidad. Es una nobleza polimorfa que oscila entre la del oficial con espíritu de casta, el cortesano arrogante y siempre sin dinero, y la del pequeño noble campesino administrando su hacienda. Sin embargo, incluso esta representación se vuelve anacrónica y ridícula, con un traje de siglos anteriores, su gorguera y su jubón, con una inofensiva espada de madera. Al volverse personaje anacrónico, su poder se nulifica y sólo puede pensarse en el Antiguo Régimen. "Cada tipo de representación subraya solamente uno de los elementos de la denuncia de los abusos del orden privilegiado por la mentalidad revolucionaria".[57]

57 Marie Valerie Poinsot, "La Comedie des Trois Ordres", en Vovelle (ed.), *op. cit.*, p. 288.

La procesión grotesca de la emigración

Tanto la nobleza como el clero encuentran su destino gráfico final en la representación de estos ejércitos de emigrados que pretenden —desde las fronteras y con el apoyo de los déspotas extranjeros— amenazar a la revolución. Estos desfiles grotescos reúnen todos los símbolos de la degeneración y la impotencia política de los enemigos de la revolución. Estos cuerpos grotescos en donde se hallan mezclados enanos y gigantes, mancos, cojos y lisiados, componen un ejército más parecido a un desfile de carnaval que a una institución militar.

> La inadaptación de los cuerpos se muestra en la inutilidad y la impotencia de este ejército feminizado (elementos femeninos se insertan sobre los cuerpos de estos "soldados": plumas de avestruz, cuerpos semidesnudos, ejército de reserva constituido por prostitutas...) y animalizado (el ejército va siempre acompañado de animales connotando la obstinación imbécil: camello, asno, guajolote...).[58]

Los enfrentamientos militares entre los revolucionaros y sus enemigos exteriores, como lo había sido con los enemigos interiores, son casi siempre imaginados dentro del registro escatológico, como en la estampa que muestra "la derrota de los prusianos por los Sans-Culottes...", en la cual los enemigos huyen presos de diarreas incontenibles; o un fresco alegórico intitulado pomposamente "bombardeo de todos los tronos de Europa y la caída de todos los tiranos por la felicidad del universo", que representa a una fortaleza compuesta por los miembros de la Asamblea en posición de evacuar ríos diarreicos sobre los reyes de Europa, asustados y temerosos.

58 Antoine de Baecque, "Images", en Vovelle (ed.), *op. cit.*, p. 180.

Conclusiones

Después del largo viaje que hicimos durante meses para adentrarnos en el mundo de la representación escrita y gráfica, producida durante la época de la Revolución Francesa, después de intentar, durante semanas, resumir los trabajos de los investigadores que han utilizado este material gráfico para sus trabajos, estamos convencidos de que este tipo de material (grabados, caricaturas, etcétera), es algo más que curiosidades anecdóticas u ornamento de paredes de coleccionistas afortunados.

En México, la renovación historiográfica en curso no debe olvidarse de estos testimonios gráficos, sobre todo si consideramos la explosión de la caricatura política en la prensa mexicana del siglo XIX. En este sentido, la conclusión a un ensayo como el que el lector acaba de leer, debería ser la de un llamado a empezar un trabajo colectivo de catalogación y recuperación de esta información gráfica mexicana, preludio de un estudio historiográfico nuevo, al cual nos invita la fecundidad de las investigaciones francesas generadas alrededor del bicentenario de la Revolución Francesa.

Historia y grafía, núm. 4, 1995.

Fantasmas en la narrativa historiográfica*

Edmundo O'Gorman

Más odiosa es la ingratitud
que cualquier otra mácula
de los vicios que suelen
enseñorearse de la fragilidad
del alma.

Señor doctor don Carlos Escandón Domínguez,
digno rector de esta universidad.
Señores miembros del honorable senado
universitario.
Maestros y estudiantes.
Señoras y señores.

I. Agradecimiento

Cuando hace tiempo recibí una distinción de la misma índole a la que hoy recibo, tropecé —como ahora tropiezo— con la peculiar dificultad que hay en la grata obligación de expresar cumplidamente el agradecimiento. Hice mérito entonces, como

* Alocución leída en el salón de actos de la UIA en la ceremonia de recepción del Doctorado *Honoris Causa* en Humanidades, Ciudad de México, 4 de octubre de 1991. Publicado por la UIA-Departamento de Historia y el Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1992.

ahora lo hago, de la penuria del lenguaje para transmitir tan entrañable sentimiento; y en prueba de ello aduje —como ahora aduzco— que para agradecer cualquier favor o leve servicio, aquella penuria nos induce a exagerar en potencia de millares la expresión de nuestra gratitud.

¿De qué manera, entonces, salir del aprieto cuando, como en el que ahora me hallo, debo transmitir al senado de la universidad y a toda ella el sentimiento que, por ser tan alto el honor que se me confiere, invade de gratitud mi conmovido octogenario corazón? Y ante semejante impotencia me atuve en aquella ocasión que dije, como me atendré en ésta, a simplemente dar las gracias, sí, pero con el reclamo de restituirle a esa hermosa palabra el inmarcesible significado que a *nativitate* le pertenece.

II. Preámbulo

De prestarle oído a la prudencia debería dar por terminada mi intervención en esta ceremonia; pero es el caso de que el señor rector la estimó de oportunidad para escuchar, dice en su carta, mi lección doctoral, echando generosamente en olvido que el escepticismo —peregrino compañero de los muchos años de vida— más me pone en trance de recibir lección que no de darla.

Con esa cura en salud y para no dejar en limbo la optimista expectativa del rector, vaya una breve reflexión sobre los motivos que a mi parecer provocan la desazón en el ánimo de los jóvenes historiadores que, ante el desconcierto de la enorme y caótica producción historiográfica, claman por una nueva historia menos empaquetada y engreída de una supuesta erudita objetividad; un nuevo estudio del pasado que sea riguroso, sí, pero menos tedioso y aun divertido. He aludido al reclamo en el texto de la presentación de una pequeña y reciente revista —*Epitafios*, se llama— audaz aventura de un reducido y preocupado grupo universitario de bisoños historiadores; y movido por tan justa demanda elegí, para tema de esta alocución, desenmascarar los tres más perniciosos e

insistentes fantasmas que vician lo más de la narrativa historiográfica contemporánea entre nosotros.

III. Fantasmas

Fantasmas he dicho y fantasmas digo y lo digo en el sentido técnico que le conceden al vocablo los estudios de la evolución de los mitos, quienes así clasifican episodios o conceptos propios a estadios primitivos de un mito que, sembrando confusión y desconcierto, aparecen como resabios en las versiones clásicas tardías.

Parecido fenómeno ocurre en la narrativa historiográfica contemporánea, y aludo principalmente a la trasnochada creencia en la posibilidad de una verdad histórica absoluta, la cual, según célebre fórmula de Leopoldo von Ranke (1795-1886), fuera la expresión inexpugnable de "lo que realmente pasó", y cuya garantía se cifraba en la utopía de una aséptica imparcialidad y exhaustiva información testimonial.

Tan desaforada pretensión persiste en el espíritu de lo más de la producción historiográfica a pesar de que, después de la batalla y triunfo en pro de la peculiaridad y la autonomía del conocimiento histórico, es ya ineludible reconocer su relativismo subjetivo; admitir la vanidad en la búsqueda de las leyes que gobiernan el acontecer humano, y abdicar al dorado sueño de un plan de alcance universal que —como los del positivismo y del marxismo— darían razón de las grandes transformaciones históricas para acabar anclando el curso de la historia en un paraíso de bienaventuranza social.

Ahora bien, la supervivencia en el anhelo de alcanzar una verdad histórica como la postulada por Ranke aflora en la tercera persistencia de tres nociones que, verdaderos fantasmas en el sentido que expliqué, vician la autenticidad del relato histórico y eso me parece ser, en el fondo, el agente del desencanto que malogra tantas jóvenes y prometedoras vocaciones. El esencialismo en los entes históricos, el vínculo causal de los sucesos, y la desconfianza

en las ocurrencias propias, son las tres malignas sombras en que, por su orden, me ocuparé en seguida.

IV. El esencialismo

Los entes históricos, cualesquiera que sean, no son lo que son en virtud de una supuesta esencia que haría que sean lo que son. Con otras palabras, su ser no les es inherente, no es sino el sentido que les concede el historiador en una circunstancia dada o más claramente dicho, en el contexto del sistema de ideas y creencias en que vive. Y así, al objetivar el ente cuya historia le interesa, es decir, al seleccionarlo como significativo, desecha, no como inexistente, pero sí como carente de sentido que le fue concedido en un diferente contexto cultural. El ser, pues, de un ente histórico es mudable y mudable será, correlativamente, su historia; mutaciones que, para decirlo de una vez, responden a la variable idea que en el curso de la historia el hombre va teniendo de sí mismo. Lo que cambia, por consiguiente, no es ni el Tiempo ni la Historia, según es común pensar; lo que cambia es el hombre, extraña criatura que tiene la capacidad de inventarse diversos estilos de vida, es decir, diversas maneras de ser.

Sirva de ejemplo de esencialismo en la narrativa histórica el título *México a través de los siglos* de una obra envejecida, pero por otra parte no carente de mérito. Pues bien, es obvio que en este enunciado el supuesto consiste en la idea de que lo acontecido durante el transcurso temporal —es decir la historia— le acontece a un ente llamado México, pero le acontece como mero accidente o, lo que es lo mismo, se supone que, pese a las mudanzas históricas que registran los testimonios, es siempre el mismo México, un ente que permanece idéntico a sí mismo, encerrado en su fortaleza entitativa. Un México, pues, que sería lo que es en virtud de una misteriosa esencia que hace que sea para todos en todo tiempo y en cualquier lugar lo que ha sido, es y para siempre será.

Resulta, entonces, que se debe establecer un divorcio insalvable entre el ser del ente que se trate y su historia, porque ésta se predica de quien, por definición y su naturaleza, es metafísicamente incapaz de tenerla. Tal el absurdo al que conduce el fantasma del esencialismo, absurdo que se desvanece con sólo pensar que la identidad del ser del ente de que se trate no es sino la que le imprime la historia que de él se predique.

V. La causalidad

Paso a considerar en este apartado la habitual manera de establecer la conexión de los sucesos históricos como un encadenamiento de causa y efecto, claro legado o fantasma de la época en que el conocimiento histórico sucumbió al mimetismo de las ciencias de la naturaleza.

A ese respecto, en otra parte, traje a cuento la dificultad que le opuso el filósofo inglés David Hume (1711-1776) a la supuesta relación lógica de causa y efecto. No conoce, dice, idea más oscura que la necesaria liga que se establece entre dos fenómenos de una secuencia temporal que la postulada en aquel principio y es que, añade y cito sus palabras, no se ve por ninguna parte esa "fuerza misteriosa" que obligaría a postular, sólo por su antelación, que un fenómeno cause como efecto necesario el fenómeno subsiguiente.

Pero, además, en el caso de la narrativa historiográfica, si se pretende que un suceso es el efecto de otro anterior, se presupone la necesidad de ese vínculo, porque solamente así se trataría propiamente hablando de un efecto. Pero es de advertir que eso implica a su vez la predeterminación del proceso histórico en su integridad, ya que el suceso considerado como el causante tendría que ser, por su parte, el efecto de otro suceso anterior a él y así sucesivamente, tanto hacia atrás como hacia adelante.

Tomemos como ejemplo el de una tesis hoy muy traída y llevada, según el cual el hallazgo de una pequeña isla por Cristóbal

Colón el día 12 de octubre de 1492 causó como efecto el "encuentro del Antiguo y el Viejo mundos". Pues bien, de haber sido así, no se le ve razón en detener en ese "encuentro" la secuencia causal, puesto que tendría que comprender en su totalidad la desde entonces acontecida historia de América y la por acontecer. Y si proyectamos el argumento hacia atrás y consideramos que aquel hallazgo de Colón también tendría que haber sido causado como el efecto de un suceso anterior y así sucesivamente, llegaríamos —según fuera mitológica o científicamente nuestra inclinación— o bien hasta la caída de nuestros primeros padres o bien hasta algún suceso trascendental acaecido en la época de las cavernas, y eso por quedarnos cortos, ya que podríamos remontarnos al momento de emergencia del mar de la ameba que generó la especie humana.

Tal absurda y obligada consecuencia en la aplicación del principio causa-efecto como solución al problema de la trabazón de los sucesos históricos. Para evitar ese disparate que nos obligaría a afirmar que aquel hallazgo colombino tuvo por efecto, digamos, la reciente guerra del Golfo Pérsico, va siendo general radicar la vinculación del acontecer histórico en la correlación de un suceso con otros, misma que explica y permite comprender el suceso en cuestión.

VI. Desconfianza en la imaginación

La tercera sombra o fantasma en la búsqueda de la verdad histórica estriba en la pretensión de la necesidad de darle fundamento empírico probatorio como el resultado de una investigación exhaustiva. A semejante enquistado empeño se le opone, por lo pronto, su imposibilidad fáctica: siempre habrá testimonios que eluden al todo por inexistentes, supuesto que no todo lo acontecido deja huella testimonial de sí mismo. Tal el caso de ocultos sentimientos que, sin embargo, fueron determinantes en la decisión que generó el suceso de que se trate. A este respecto me

parece que el historiador debe considerar suficiente la información recogida cuando le llega el momento (si acaso llega) en que percibe, pues, una especie de revelación, o si se prefiere, la verdad histórica tiene un elemento apocalíptico que no sólo se nutre de la literalidad de los testimonios, sino de la experiencia vital del historiador, de su formación, su cultura, sus preferencias, sus filias y sus fobias. En esa revelación está la verdadera aventura y el goce de la dedicación a la historia.

Pero debe considerarse, además, que el *desideratum* de Ranke, de sólo atenerse a "lo que realmente pasó", tendría que incluir la no menos realidad de lo que no pasó pero pudo haber pasado. Y así caemos en la cuenta de que todo acontecimiento que el investigador selecciona por parecerle significativo, es decir, capaz de repercutir en el curso histórico, no ocurre por ser inevitable sino como opción o mera contingencia.

Advertimos, pues, que atenerse a la información utilizada, por exhaustiva que quiera suponerse, deja en la sombra zonas del acontecer que sólo puede iluminar la imaginación, esa cuasi divina facultad inventiva cuya contribución es elemento sustantivo de lo que puede y debe estimarse como la racionalidad peculiar a la tarea historiográfica. Las frecuentes declaraciones de historiadores que campanudamente notifican que nada de cuanto han consignado en su obra carece del apoyo de un testimonio, acusan su lamentable falta de imaginación o bien la radical desconfianza que les merece sus personales ocurrencias, bajo el supuesto —verdadero fantasma de cepa positivista— de que lo imaginado es siempre falso o, en todo caso, indigno de la tremebunda seriedad de sus pujos historiográficos.

Esa actitud de falta de osadía y de desconfianza tan generalmente aplaudida y premiada, tiene, sin embargo, un altísimo precio, porque abdicar a la imaginación es en última instancia rehuir la interpretación personal, y sin ella, lo que se ofrece como verdad, por impresionante que resulte la obra en volumen y en lo que pomposamente se clasifica de "aparato crítico", se reduce a un mero repaso y ordenación de los jamás llamados "espirituales

históricos" sino siempre "materiales históricos" almacenados durante la investigación, que ya en esa manera de calificar los datos se revela la castración del soplo de vida que les dio existencia y su razón de ser.

VII. La historia como la quiero

De cuanto he explicado y un poco despotricado, se destaca con nitidez lo verdaderamente indeseable en mucho de salud que hoy inunda la producción de obras de historia y de ponencias en congresos, coloquios, mesas redondas, encuentros *et hoc genus omne*, y no es de sorprender el desabrimiento y reclamo de jóvenes historiadores deseosos de una renovada manera de concebir y escribir la historia; y puesto que en esa inconformidad están, no me parece inoportuno concluir con la transcripción, con leves variantes, de un breve texto en el que expuse el perfil general de cómo quiero que se escriba la historia:

> Quiero una imprevisible historia como lo es el curso de nuestras mortales vidas; una historia susceptible de sorpresas y accidentes, de venturas y desventuras; una historia tejida de sucesos que así como acontecieron pudieron no acontecer; una historia sin la mortaja del esencialismo y liberada de la camisa de fuerza de una supuestamente necesaria causalidad; una historia sólo inteligible con el concurso de la luz de la imaginación; una historia-arte, cercana a su prima hermana la narrativa literaria; una historia de atrevidos vuelos y siempre en vilo como nuestros amores; una historia espejo de las mudanzas, en la manera de ser del hombre, reflejo, pues, de la impronta de su libre albedrío para que en el foco de la comprensión del pasado no se opere la degradante meta-morfosis del hombre en mero juguete de un destino inexorable.

Historia y grafía, núm. 5, 1995.

El monje medieval ante su página. Actitudes ante la página: la relación de escritura

Sergio Pérez Cortés
Universidad Autónoma Metropolitana

En silencio, sentado ante el escritorio de una biblioteca, estoy tratando de poner por escrito mis pensamientos sobre una página en blanco. Tengo frente a mí hojas de papel, notas extraídas de libros, una pluma, y recurro a un tipo de escritura cursiva sin ninguna disciplina, pero suficientemente rápida como para seguir razonablemente de cerca el hilo de mis ideas. Nada extraordinario. Y sin embargo, este acto de apariencia evidente es la confluencia de profundas transformaciones que permanecen ocultas bajo un único título genérico: escribir. Siguiendo a un paleógrafo contemporáneo, llamemos "relación de escritura" a ese encuentro entre un escritor y su página.[1] Entonces, es posible mostrar que la nuestra es una entre las posibles "relaciones de escritura", es decir, una particular forma de encuentro entre el autor, la página y el acto práctico de plasmar por escrito sus pensamientos. Las variaciones en la "relación de escritura" no se explican únicamente por los cambios de la técnica gráfica, sino que involucran a las transformaciones en la concepción de lo que es lo que hace un autor, al significado y la valoración que se otorga al acto de escribir, y a los objetivos que la comunidad de escritores y lectores persigue a través de la página.

1 A. Petrucci, "La scrittura del testo", en Asor Rosa, A. (ed.), *Letteratura italiana*, Roma-Bari, 1983, vol. 1, p. 285.

Es esta serie de categorías acerca del acto de escribir la que deseamos explorar aquí mediante el examen de una "'relación de escritura" cuyas motivaciones fueron distintas a las nuestras: la escritura del copista monástico medieval, tal como se realizó entre los siglos VIII y XII d. C. Naturalmente, no estamos innovando en ningún sentido: algunos manuales de paleografía ofrecen magníficas descripciones del escriba medieval. Pero si nuestra deuda con ellos es perceptible en la bibliografía, nuestra intención no es hacerles la concurrencia; por eso hemos tratado de orientarnos hacia los elementos etnográficos e históricos de la lectura y la escritura, más que a sus aspectos paleográficos. Si el lector acepta que éste no es un trabajo redundante, sigamos paso a paso al monje escriba en sus actos.

*

El escriba solía dirigirse en procesión a su lugar de trabajo: el *scriptorium*. Aunque el término *scriptorium* sugiere que se trataba de una habitación específicamente destinada para ello, esto estaba lejos de ser la regla. No todas las órdenes monásticas medievales les ofrecieron las mismas condiciones, porque cada una de ellas valoraba de modo diferente a la escritura. Las grandes salas de escritura solían pertenecer a las órdenes que seguían la regla de san Benito (s. VI), pero los cartujos, por ejemplo, que conjugaban la vida cenobítica con el eremitismo no poseían un *scriptorium* propiamente dicho; lo mismo que los cistercienses preferían para ese trabajo las pequeñas celdas o escritorios individuales. Otros monasterios, como sucedía en Inglaterra, elegían un lugar de trabajo común y hacían de las celdas individuales un lugar de excepción para los más letrados. Mientras existieron, los *scriptoria* solían ser simultáneamente la biblioteca del monasterio, porque esta última no tenía el significado de "sala de lectura", sino de "lugar de custodia" de libros. Ambos estaban localizados cerca del sitio donde los libros eran requeridos: a un costado de la iglesia y los servicios litúrgicos, o en el lugar comunitario por excelencia, el claustro. En el claustro justamente fueron colocados los escribas

mientras carecieron de sitio propio: a lo largo del pasillo, cerca de las ventanas, separados uno de otro por una división de madera, sin puerta.[2] Eran espacios minúsculos, de apenas algo más que 1.5 m^2 cuya mayor comodidad consistía en la paja que cubría el suelo para aliviar parcialmente el frío del lugar.

El escriba monástico trabajaba sentado en un banco que carecía de respaldo; eran raras excepciones aquéllos que, tenían el privilegio de san Martín de León, quien, para redactar un largo trabajo, se había hecho sostener el cuerpo y los brazos mediante cadenas fijadas en la bóveda del techo.[3] El escriba tenía frente a sí una mesa o escritorio que podía presentarle un plano inclinado en ángulo agudo, de manera que la escritura era realizada casi verticalmente. La posición del escriba, familiar a nuestros ojos, reflejaba sin embargo, notables transformaciones respecto a sus antecesores en el mundo clásico. En efecto, la evidencia arqueológica, literaria y artística indica que los escribas de la antigüedad no acostumbraban el uso de mesas o escritorios. Entre su mobiliario, el mundo clásico sólo conocía la mesa para comer, y debido a la posición reclinada del comensal, aquélla era siempre demasiado baja para ofrecer una superficie de escritura. Asimismo sabemos que los antiguos tenían lechos para leer y para escribir lo mismo que para comer.[4] Cuando los escribas antiguos tomaban notas de un dictado, sea en tablillas de cera o sobre papiro, lo hacían de pie, sosteniendo con la mano izquierda el rollo o el pliego mientras hacían sus anotaciones. Si su tarea era más compleja, podían sentarse, ocasionalmente en el suelo, como lo hacía el escriba egipcio, aunque con más frecuencia en un taburete bajo, apoyando el rollo o el códex en las rodillas o en el muslo, los cuales eran elevados un poco colocando un apoyo bajo

2 J. W. Clark, *The Care of Books*, Cambridge, Cambridge University Press, 1902, p. 165.

3 A. Lecoy de la Marche, «L'art d'écrire et les calligraphes», *Revue des questions historiques*, núm. 36, 1884, p. 198.

4 H. Géraud, *Essai sur les livres*, París, 1840, p. 45.

los pies del escriba. Hasta el siglo iv d. c., en el que el rollo de papiro continuó en uso, griegos y romanos, así fueran nobles o esclavos, maestros o alumnos, profesionales u ocasionales, continuaron escribiendo sus cartas o sus deberes escolares sentados en pequeños bancos, apoyando en sus rodillas las tablillas o los rollos, sin requerir de mesa o escritorio.[5] Es por eso que el colofón de un papiro del siglo iii d. c., se refiere al acto de escribir como "'una cooperación entre el *stylus*, la mano derecha y la rodilla".[6]

Es más notable aún que la mesa no estuviera del todo ausente: ella podía estar al lado o frente al escriba, pero nunca era usada como superficie de apoyo. A los evangelistas, que por su calidad excepcional funcionaban en el plano iconográfico como símbolos de los escribas ordinarios, se les representaba sentados en una butaca o silla, con los pies separados y apoyados en una plataforma, escribiendo sobre rollos o códex, a veces incluso sobre páginas sueltas, pero siempre apoyando su escritura en las rodillas o en el muslo. Ellos tenían frente a sí una mesa que nunca era usada como mesa de escribir: el propósito de ésta era descansar los utensilios indispensables, a veces en su interior, y servir también como soporte de un atril donde descansaba el ejemplar que estaban copiando. Esa misma postura del escriba explica el mobiliario del *scriptorium* descubierto en Qumran: aquí los amanuenses trabajaban sentados en una butaca que corría a lo largo de un muro, escribiendo sobre sus rodillas ligeramente elevadas mediante un soporte colocado bajo sus pies; ante ellos tenían una larga mesa que no era usada para escribir porque, además de ser demasiado baja, en su plano horizontal tenía una curvatura hacia abajo: probablemente en ella descansaban los instrumentos del

5 *Cfr.* G. M. Parássoglou, "Some thoughts on the postures of the ancient greeks and romans when writing on papyrus roll", *Scrittura e civilta*, núm. 3, 1979, p. 7.

6 B. Metzer,"When did scribes begin to use writing desk?"', en *Historical and Literary Studies*, Leyden, 1968, p. 125.

escriba.[7] Las primeras representaciones de personas que escriben apoyados en una mesa datan del siglo iv d. c. en Ostia y del siglo v d. c., en la llamada "capilla de los mártires" en Tabarka, en el norte de África.[8] Esas representaciones esporádicas no se incrementan de manera notable sino a partir de los siglos viii y ix d. c. La postura de los escribas cambió con gran lentitud; es por eso que en una misma escena medieval podían ser representados, uno al lado del otro, amanuenses en cuchillas, de pie y sentados. Ya llegado el siglo xii d. c. en la fachada de la catedral de Chartres, aparece Pitágoras, "su cabeza llena de pensamientos matemáticos": todavía está escribiendo sobre una tabla apoyada en las rodillas, a manera de escritorio.[9]

Hacia el siglo viii d. c., cuando los *scriptoria* se habían impuesto como lugares diferenciados, los escribas habían adoptado definitivamente esa postura para escribir, incluida la presencia obligatoria del ejemplar que debían copiar. La postura física hacía ostensible que el escriba monástico no trabajaba como sus antecesores, tomando notas de la voz viva de otro (aunque probablemente en el *scriptorium* hubiese un *notarius*, capaz de tomar dictado sobre tablillas de cera, las cuales serían transcritas en pergamino). Pero él tampoco estaba ante la página para expresar sus propios pensamientos; esto sólo lo haría un autor y en los tiempos del escriba monástico los autores no escribían directamente sus obras, que las componían mentalmente, reteniéndolas en la memoria, para después dictarlas a un secretario. *Dictare* indicaba justamente esa compleja técnica mental de composición de la obra, cuya expresión escrita no corría a cargo del mismo individuo. Muy pocos tenían el arrojo de Guibert de Nogent,

7 K. W. Clark, "The posture of the ancient scribe", *The Biblical Archaeologist* 26-2, 1963, p. 70.

8 B. Metzer, *op. cit.*, p. 127.

9 A. Dain, *Les manuscrits*, Paris, Édition les Belles Lettres, 1975, p. 25.

quien en su autobiografía afirma que realizaba directamente la composición en el pergamino.[10]

La tarea que definía la relación del escriba con la página era distinta: él actuaba como correa de transmisión de una serie de valores eternos, a través de la reproducción fiel de la palabra de dios. Sin duda, el mensaje divino tenía diversos cauces para asegurar su continuidad, no obstante su realización escrita ofrecía una permanencia y una ortodoxia inalcanzables por ningún otro medio. De esta situación provenía la valoración otorgada al escriba, pero también las restricciones que le eran impuestas, la primera de las cuales era la exactitud de la copia, la fidelidad al original que se le había confiado. Su libertad era acotada. El original mismo no había sido su elección; le había sido provisto por el responsable del *scriptorium*, con la autorización del abad en persona. Muchas veces el manuscrito era resultado de una cuidadosa búsqueda bibliográfica que había conducido a monasterios y bibliotecas, vecinos o distantes. La necesidad que su comunidad resentía de poseer ese texto se transformaba para el escriba en la orden de reproducir fielmente el modelo. No siendo un secretario, ni un autor, el monje copista debía actuar "como lo haría un fotógrafo en nuestros días".[11] Si era fiel, copiaría el ejemplar entero, incluidos los elementos heterogéneos que encontraba a su paso como glosas, comentarios y hasta notas y firmas personales; si era hábil, podía incluso reproducir los antiguos estilos de escritura que tenía enfrente; si no eran esas sus habilidades ni sus intenciones, el resultado sería un nuevo texto en el que quedaría oculta cualquier diferencia expresada en el original y que circularía de ese modo, sin declarar que transportaba comentarios heterogéneos, abiertos a futuras interpretaciones, en nuevas copias.

Los métodos de reproducción del libro antiguo han generado un largo debate que ha opuesto dos versiones: o bien alguien leía

10 *A Monk's Confession: the Memoirs of Guibert de Nogent* Trad. P. Archambault, The Pennsylvania State University, 1996, p. 93.

11 A. Dain, *op. cit.*, p. 29.

en voz alta de tal modo que varios escribas produjeran simultáneamente diversas copias, o bien la copia se realizaba siguiendo con la vista el original. Ambos métodos parecen haber sido utilizados en la Antigüedad. A la convicción de que en el Egipto clásico se recurrió al dictado para la reproducción de escritos oficiales, contribuye la postura del escriba porque al estar sentado en el suelo o de pie, su posición resulta poco adaptada para copiar visualmente, puesto que no tiene lugar para descansar el ejemplar, ni dispone de las manos libres para manipularlo.[12] Por otra parte, el dictado era un procedimiento de colaboración usado con frecuencia cuando se comparaba la fidelidad de la copia respecto al ejemplar, y no parece difícil que surgiera la idea de utilizar el dictado también en la producción del manuscrito. Finalmente, existe evidencia de que se recurrió a la producción "masiva" de manuscritos por medio del dictado en circunstancias en las que era indispensable la reproducción múltiple de un texto único.[13] Sin embargo, la situación era diferente en el periodo del escriba monástico. En el mundo altomedieval la copia visual del ejemplar fue el procedimiento dominante e incluso quizá el único. En parte debido a que la caligrafía y el diseño simultáneo de página requerían de un ritmo más lento de escritura, y en parte porque al escriba monástico no solía correrle tanta prisa, y tenía razón: sabía que la copia estaba destinada a durar cientos de años y que el tiempo dedicado a la copia era irrelevante comparado con la eternidad que obtendría como recompensa de sus obras. Su escritura era pues una copia visual y se realizaba *sub especie aeternitatis*.

El escriba debía copiar lo que veía. Tenía prohibido corregir incluso si el ejemplar era claramente erróneo, a menos que obtuviese autorización previamente; de cualquier modo su trabajo sería corregido más adelante. De hecho, un buen escriba era aquél

12 T. C. Skeat, "The use of dictation in ancient book production", *Proceedings of the British Academy*, núm. 42, 1956, p. 183.

13 P. Petitmengin, "Le livre antique et la dictée", en E. Lucchesi, (ed.), *Mémorial André Jean Festugiere*, Ginebra, 1984.

que reproducía las faltas de su modelo, y un mal escriba, aquél que no seguía las reglas de la copia, y que se sentía en libertad de enmendar en el mismo momento en que realizaba el manuscrito. La preocupación constante por la fidelidad de la copia era índice de la relación establecida entre el escriba monástico y su página. Casiodoro, por ejemplo, definía al escriba como un intermediario, un *translator*, no un creador: "reproduce —le aconseja— el ejemplar como se imprime el anillo en la cera, de tal modo que, como los rostros no pueden disimular sus expresiones, la mano no pueda separarse del texto auténtico".[14]

Lo que se pedía al escriba, copiar un manuscrito antiguo, no era un acto simple. En sí mismo, ese acto está compuesto de varios momentos sucesivos, tan próximos unos de otros, que sólo el análisis logra diferenciarlos: la lectura del ejemplar, el dictado a sí mismo que hace el copista, la retención en la memoria, la ejecución caligráfica. La paleografía ha mostrado en detalle cómo cada uno de esos momentos es una fuente potencial de error;[15] pero considerado desde el punto de vista de la transmisión de la información, ese mismo acto ofrece otros aspectos de importancia similar. Es porque los escribas enfrentaban un problema específico: ante un ejemplar, ellos debían mantener la legibilidad ya alcanzada, o mejorarla; era desde luego un fracaso el que la copia resultara menos eficiente que el original en la comunicación del contenido del mensaje. Y ello trajo consigo nuevas obligaciones y habilidades nuevas. Desde una perspectiva de conjunto, los escribas, que carecieron de libertad en la escritura, fueron en cambio responsables de incrementar gradualmente la legibilidad de la página, asegurando así la conservación intacta de su contenido. Este, que fue un problema particular del escriba monástico, comenzaba con su esfuerzo por leer el ejemplar.

14 Citado en J. Stiennon, *L'écriture*, Brepols, 1995, p. 71.

15 Un análisis exhaustivo y sumamente apreciado por los paleógrafos: L. Havet, *Manuel de critique verbale appliquée aux textes latins*, París, 1911.

La lectura para copiar no es la misma que la lectura en voz alta ante un auditorio, o que la lectura de comprensión hecha en silencio. La lectura para copiar exige una mayor concentración en el detalle, se realiza con mayor lentitud y en rebanadas de texto más pequeñas, ofreciendo al copista un cierto tiempo de reflexión que no está al alcance del secretario. Cuestiones en las que una lectura dinámica no repara, resultan intolerables a aquella lectura lenta y minuciosa. Este tipo de lectura, a su vez, depende de dos aspectos: la legibilidad de la página original y la habilidad del copista para leer; ambas eran fuentes de problemas. En cuanto a la primera, el copista medieval encontraba dificultades considerables porque los escritos provenientes de la Antigüedad clásica eran de difícil lectura. Hasta los siglos VI y VII d. C., puede afirmarse que la página escrita no estaba preparada para ser leída. Normalmente se presentaban en escritura continua, sin ninguna separación entre palabras, frases o párrafos; las únicas divisiones del texto se situaban en los tópicos o los temas, cuyo inicio podía ser señalado por un *paragraphos*. Además, esas páginas, o bien carecían completamente de puntuación, o bien poseían una puntuación asistemática y personal, debida a la idea que algún lector anterior se había formado acerca de cómo esa página debía ser interpretada y dramatizada.

Cuando el escriba medieval tenía enfrente la obra de un autor pagano, el texto podía datar de ocho siglos antes (como lo muestra el que toda la tradición clásica conservada proviene del periodo carolingio). En el caso de los padres de la Iglesia, la distancia temporal era menor,[16] pero esta proximidad no era garantía de mayor legibilidad; por el contrario, esas páginas ofrecían sus propias dificultades provenientes del tipo de escritura que contenían. En efecto, desde hacía tiempo los libros ya no utilizaban las antiguas escrituras clásicas: la capital, la uncial y la semiuncial. La desaparición de la antigüedad pagana había traído consigo nue-

16 L. Holtz, "Autore, copista, anonimo", en G. Cavallo, (ed.), *Lo spazio letterario del medioevo latino*, Roma, 1992, vol. 1, t. I, p. 333.

vas escrituras tanto personales como librescas, las cuales, aunque conservaban sobrevivencias de la escritura cursiva antigua, en realidad se servían de formas más o menos degeneradas de las letras greco-romanas. Estas nuevas escrituras, cuya realización estaba ligada a la técnica utilizada en las tablillas de cera, buscaban principalmente acelerar la velocidad de la escritura, a costa de alterar la forma de la letra para adaptarla más fácilmente a la letra precedente y a la letra siguiente, con el resultado de acabar ocultando la forma de la letra entre los rasgos que, en principio, sólo debían rodearla.[17] Eran las llamadas "escrituras precarolinas", características de los siglos VI-VIII d. C.[18] Estas escrituras exigían una formación especial para ser ejecutadas y aun para poder leerlas "era preciso ser un iniciado".[19] Las cancillerías reales y la cancillería papal, que gustaban de acentuar el carácter excepcional y misterioso de sus documentos, habrían de aferrarse durante siglos a este tipo de escrituras.

Añadida a la escasa legibilidad del original, la segunda dificultad de la lectura del copista provenía del hecho de que la página se le ofrecía en latín (y raramente en griego). Desde mucho tiempo atrás el latín contenido en los textos era diferente al latín hablado cotidianamente y, de cualquier modo, para el siglo VIII d. C., ningún escriba tenía el latín como lengua materna. La escritura era utilizada exclusivamente para la transmisión del latín, una lengua extinta, tal como había sido practicada y enseñada en los primeros decenios del primer siglo. Para poder acceder a la página del original, el escriba requería poseer alguna preparación en gramática latina, si no se deseaba que la copia fuese la reproducción en fila de una serie de letras, sin la menor comprensión

17 I. Hajnal, *L'enseignement de l'écriture aux universités médievales*, Budapest, Maison D'Édition de L'Academie des Sciences D' Hongrie, 1959, p. 10.

18 Una descripción accesible: F. Gasparri, *Introduction a l'histoire de l'écriture*, Louvain la-neuve, Brepols, 1994.

19 I. Hajnal, *op. cit.*, pp. 10-11.

del contenido del mensaje (aunque es probable que ésta fuese la situación en los primeros siglos del monasticismo).

Durante la Edad Media la escritura y la lectura fueron habilidades separables que, las más de las veces, no concurrían en el mismo individuo. El copista era una excepción debido a los objetivos que su página escrita cumpliría en la comunidad de sus futuros lectores. Para percibirlo, debe tenerse presente, en primer lugar, el papel fundamental que la lectura —especialmente la lectura en voz alta— ocupaba en la propagación de la fe cristiana. No hay duda de que la palabra divina llegó por diversos medios al creyente, por ejemplo cuando éste leía textos o cuando recorría visualmente las imágenes de las iglesias o catedrales, pero una parte esencial se le ofreció como mensaje verbal, interiorizado a través del oído. Esta experiencia auditiva era aún más intensa en el caso del monje, cuyo entorno estaba constituido esencialmente por un lenguaje ritualizado en cantos, plegarias y lecciones. En un mundo en el que predominaban los métodos orales y expresivos, la enseñanza de la lectura era una tarea de gran importancia. Es por eso que, durante siglos, los reglamentos exigieron a los hombres de la iglesia únicamente que supieran leer, mientras que, por el contrario, escribir era considerado un trabajo manual o una simple formación especial.[20] El papel predominante de la lectura la hizo objeto de una cuidadosa reflexión que se percibe en las recomendaciones que Isidoro de Sevilla daba a la preparación del lector en los actos litúrgicos:

> El lector debe estar provisto de la doctrina de los significados y el conocimiento de las palabras, de modo que pueda saber cuándo termina un grupo de palabras, cuándo continúa la expresión, cuándo concluye la frase. De este modo, controlará el poder de la expresión sin obstáculos, de manera que pueda conducir a las almas y a los sentimientos de todos hacia la comprensión. Él debe conocer cómo usar la expresión para manifestar pena, amenaza o exhortaciones,

20 I. Hajnal, *op. cit.*, p. 41.

> conocer acerca de las cuestiones y los acentos, y hablar clara y simplemente.[21]

La importancia del acto era tal, que la lectura incorrecta era objeto de penalizaciones.

Un texto leído en voz alta, destinado a ser escuchado, exige una exactitud irreprochable en la indicación gráfica de los signos que van a ser pronunciados, en la indicación de las formas gramaticales que constituyen el mensaje, y en la precisión de las divisiones sintácticas entre las diferentes ideas. Un paleógrafo contemporáneo ha llamado "gramática de la legibilidad"[22] a la serie de reglas que gobiernan las relaciones sintácticas y semánticas contenidas en el mensaje escrito, las cuales se expresan objetivamente como convenciones gráficas: las que distinguen cada letra, las que separan las palabras entre sí y las que señalan los límites de la frase y del párrafo. Pero como se ha visto, esto era justamente lo que no estaba asegurado con las escrituras antiguas y de la primera Edad Media. Esto era lo que se perdía con la escritura continua, con la ausencia de puntuación, y con la confusión entre la forma de la letra y sus contornos. Alcanzar una mayor legibilidad en la copia se convirtió así en el primer incentivo de las transformaciones en los procedimientos de la escritura. La tarea del escriba consistió en crear esa "gramática" de la página escrita, para establecerla definitivamente. La preparación gramatical del copista, que había sido indispensable para decodificar el texto original, volvería a hacerse patente, visible en los signos de la nueva página. Desde luego esta necesidad fue resentida tempranamente desde *Vivarium*, el *scriptorium* fundado por Casiodoro (s. VI), y no es un azar el que las antologías de textos gramaticales figuraran

21 Citado, en D. Ganz, "The preconditions for caroline minuscule", *Viator*, núm. 18, 1987, p. 38.

22 El término es de M. B. Parkes, «Lire, écrire, interpreter le texte», en G. Cavallo (ed.) *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, París, 1997, p. 123.

desde aquella época en un lugar prominente entre los primeros textos copiados en los *scriptoria* carolingios.[23]

En efecto, los conocimientos indispensables al lector y al escriba eran provistos por la gramática, la primera y la más prestigiosa de las "artes liberales" de la Edad Media. La importancia excepcional otorgada a la gramática desde la Antigüedad clásica hasta el Renacimiento es uno de los rasgos más sorprendentes de la historia cultural de Occidente, comprensible únicamente por el papel que la retórica y la expresión verbal cumplían en esta cultura. Ella era por definición "el arte (o la ciencia) de interpretar a los poetas y a otros escritores, y los principios para hablar y escribir correctamente".[24] La configuración interna del arte daba una idea clara de la importancia de la lectura, que era el objetivo fundamental de estos estudios. Colocada dentro de la subdivisión *ars interpretandi*, la *lectio* era una parte irreductible de la preparación gramatical y especialmente valorada, porque se prestaba bien para un análisis sistemático y exhaustivo. El "arte de la interpretación" era un saber complejo: incluía además de la *lectio*, la *enarratio*, la *emendatio* y el *judicium*, los cuales se ocupaban de todo el proceso, desde la explicación de los textos oscuros (la *enarratio*), la corrección del texto (la *emendatio*), llegando hasta la estimación del valor literario o moral del escrito que era leído (el *judicium*). Este complejo dispositivo se hacía necesario porque la lectura no era, como lo es en nuestros días, la sencilla repetición verbal del texto, sino la "interpretación" de su significado. La voz no era la simple forma audible de lo escrito, sino la acompañante obligatoria de la producción del sentido del texto; que resultaba claramente incompleto sin ella.

Por sí mismo, en soledad, el texto no podía ofrecer su propio significado y no existía plenamente antes de su articulación verbal como discurso significante. Era indispensable una ciencia

23 D. Ganz, *op. cit.*, p. 70.

24 M. Irvine, *The Making of Textual Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 63 y ss.

de la interpretación, porque la voz lectora hacía manifiesta una serie de valores intrínsecos al contenido, aunque silenciosos en la presencia muda de los signos. Naturalmente, este tipo de lectura expresiva y dramatizada iba mucho más allá que la lectura del copista. Esta última era crucial porque era la guía visual de la voz: ella se ocupaba de la *discretio*, de la habilidad para distinguir y pronunciar correctamente sílabas y palabras y de la pericia para reconocer frases y párrafos en unidades sintácticas, semánticas y métricas. A la *lectio* del copista correspondía también la *continuatio*, el reconocimiento de aquellos casos en los que el sentido se expresa más allá de la palabra aislada, y por último, se ocupaba de indicar gráficamente ese sentido mediante la *positura*, es decir, el posicionamiento de esas unidades semánticas mediante la puntuación.

Dado que el conocimiento de la gramática era indispensable en el intento por mejorar la legibilidad de la página, no resulta extraño que los primeros en aportar convenciones gráficas fueran aquellos escribas situados en las fronteras de la latinidad, para quienes el latín era una lengua enteramente adquirida por medio de los libros, en los manuales clásicos de gramática: los irlandeses y los anglosajones. Para éstos, más distantes que los escribas que poseían una lengua romance, el latín debió adquirir muy pronto el carácter de lengua de escritura, visible sólo en textos, y por tanto, dotada de una naturaleza gráfica propia. La página, en consecuencia, era un medio autónomo encargado de preservar toda la información y contener todas las convenciones gráficas que permitieran transmitir esa información sin distorsión.[25] Las convenciones de escritura que aquellos copistas debieron desarrollar eran diversas: tal vez la primera en importancia fue aquélla que indicaba la separación entre palabras, la cual inicialmente era señalada mediante signos gráficos, y más tarde por un espacio en

25 M. B. Parkes, "The contribution of insular scribes of the seventh and eigth centuries to the 'grammar of legibility'", en *Scribes, Scripts and Readers*, Londres, The Hambledon Press, 1991.

blanco. La separación entre palabras, una convención gráfica que habría de revelarse decisiva para la lectura silenciosa, fue introducida a partir del siglo VI d. C. pero no logró generalizarse en la Europa continental sino hasta el siglo XI d. C.[26] En segundo lugar venían aquellas convenciones de escritura que señalan los constituyentes gramaticales más grandes que la palabra: sintagma, frase, párrafo, y que requieren o bien signos de puntuación como el punto o la coma, o bien la letra *notabilior*, "la letra más notable", para indicar el inicio de un texto o de alguna parte relevante de éste.

Fueron estos mismos escribas los que, con el fin de establecer una diferencia entre las autoridades escriturales, patrísticas y los comentarios de menor rango, introdujeron en la página una jerarquía de escrituras por el tamaño de la letra, la posición en el manuscrito, o por la grafía. Son estas formas de reconocimiento entre las diversas autoridades las que se convertirán en las glosas, citas, referencias, y en toda la cultura textual del siglo XIII d. C. Finalmente, y quizá más relevante, fueron esos mismos monjes de los bordes de la latinidad quienes se orientaron a la búsqueda de la "forma absoluta" de la letra, es decir, de aquel conjunto de rasgos gráficos invariables que definen a la letra como unidad visible, y que impiden que su forma se disuelva en las ligaduras que la rodean. Cada una de estas convenciones gráficas provenía sin duda de los conocimientos adquiridos por medio de los gramáticos antiguos: Donato, Prisciano, Servius, Asporios y otros, quienes pudieron contribuir a la legibilidad sólo en la medida en que la página escrita adquirió un estatuto independiente, una substancia propia, separable del lenguaje hablado y dotada de dificultades que le eran específicas en la transmisión de su contenido.[27] Y ésta fue la aportación propia del escriba: gracias a sus empeños, la página legible estaría preparada para dejar de ser el soporte y el pretexto de la voz.

26 Inevitable el artículo de P. Saenger, 1982 "Silent reading: its impact on late medieval script and society", *Viator*, núm. 12, 1982.

27 *Cfr.* M. B. Parkes, *op. cit.*

Al mismo tiempo que la página se constituía como una entidad independiente, la conciencia filológica y, en general, la conciencia de sí mismo del copista se constituyeron paulatinamente a lo largo de siglos. En realidad, el arte de la escritura provenía de orígenes serviles, y le fue difícil liberarse de ese estigma. Los rastros dejados por los escribas de los siglos VI y VII d. C., no parecen indicar una conciencia clara en el copista acerca de la necesidad de una preparación específica para realizar su tarea, sin duda porque la enseñanza de la gramática y de la retórica estaban prácticamente ausentes durante el primer romanticismo. Las expresiones de esos escribas en sus colofones parecen concentrarse en fórmulas de humildad, como el de ese copista que se declara, además de *indignus peccator, ultimus scriptor*.[28] El correlato de esta carencia de formación es la abundancia de errores en los textos merovingios, que con frecuencia fracasan en la correcta separación de palabras, en la puntuación adecuada y en el reconocimiento de las unidades sintácticas y semánticas del texto. No es sino hasta el renacimiento carolingio (785-875 d. C.) cuando se percibe una mejoría gradual en la cultura gramatical y ortográfica, una técnica gráfica más precisa y con ello una conciencia personal del escriba como miembro de un *ordo* con conocimientos específicos e irremplazables.[29]

La "gramática de la legibilidad" era un aspecto básico de la relación que el copista establecía con la página, pero inteligible sólo al lado de su complemento: el acto físico de escribir, con su serie de utensilios, actitudes corporales y disciplinas. Esta perspectiva resulta necesaria, porque para el copista el gesto físico de escribir mantenía una íntima asociación con su actitud espiritual e intelectual. En el momento de la escritura, el copista se encontraba rodeado de cálamos y plumas, páginas de pergamino, tintas

28 A. Petrucci, "Literacy and graphic culture of early medieval scribes", en su obra *Writers and Readers in Medieval Italy*, New Haven, Yale University Press, 1995, p. 85.

29 A. Petrucci, *op. cit.*, p. 90.

y adicionalmente una plana, una punta seca, piedra pómez, una lima, un diente de jabalí o un trozo de marfil, crayón, secadores de tinta, cristales de aumento para los detalles imperceptibles a simple vista y, a partir del siglo XIII, un ingenioso dispositivo llamado "'cavilla" para indicar, sobre el ejemplar, el lugar exacto donde está copiando.

Entre todos, el cálamo y la pluma fueron los instrumentos por excelencia. La diferencia entre ellos era que el primero provenía de un árbol, y la segunda de un ave. El cálamo era un pequeño tallo seccionado con navaja; la pluma podía provenir de un buitre, un pelícano, un cisne, un pato y hasta de alguna variedad de gallo, pero las más apreciadas eran las plumas de ganso: "parece que la tercera y cuarta pluma del ala izquierda eran las más recomendadas, y que un volátil sólo podía proveer un máximo de 10 plumas».[30] El material que recibía la escritura del copista monástico era fundamentalmente el pergamino. El papiro había caído en desuso desde el siglo IV d. C. y para el siglo VIII, sólo la cancillería papal se obstinaba en recurrir a él. El pergamino era, por supuesto, la piel tratada de animal: oveja, cabra, cordero, carnero y cuando era muy fino, de aborto de oveja. En la espalda de estos animales el copista hizo descansar durante siglos una parte considerable del conocimiento, la fe y la memoria escrita de Occidente. El pergamino es el mejor y el más resistente de los materiales usados hasta ahora para escribir, y es probable que este material sugiriera ideas de eternidad, no obstante eso lo convertía en un material costoso: "se calcula que una biblia requería regularmente de la piel de toda una manada".[31] Aunque también disponía de tintas verde, roja y azul, en su trabajo el escriba utilizaba regularmente tinta negra; eran los iluminadores quienes recurrían a las tintas de oro y plata. La mayor parte del texto era ejecutada con una tinta negra de origen carbónico o vegetal llamada *incaustrum*, para subrayar su negrura. Las tintas roja y azul eran utilizadas en

30 J. Stiennon, *op. cit.*, p. 185.

31 E. Lesne, *Les livres, scriptoria, et bibliotheques*, Lille, 1938, p. 330.

las *letrae notabiliores* o en las grandes letras iniciales del texto; la tinta verde, que tenía un uso similar, cayó en desuso a partir del siglo XI d. C. Entre los problemas del escriba, la tinta ocupaba un lugar especial: olía mal, formaba fibrosidades, tendía a secarse, y en el invierno se congelaba. La tinta fue la causa de una de las raras excepciones que las costumbres de Cluny admitieron respecto al ingreso en la cocina del monasterio: el escriba podía entrar en ella para recalentar su tinta. Escribir con instrumentos vegetales sobre piel de animal fue considerado por los escribas, comprensiblemente, como un trabajo manual. Por ello, los implementos de escritura recibieron del escriba el mismo cariño que los artesanos sentían ante sus instrumentos. Gasnault reproduce una serie de diminutivos en los que el escriba dejaba patente su afecto: *cerula, membranulla, chartina, atramentariolum*;[32] pero este afecto tenía un límite: los instrumentos de escritura no pertenecían al monje, quien tenía prohibida cualquier propiedad privada, y aun caía en el pecado al decir cosas como *tabulas meas* o *graphium meum*.[33]

Mientras escribía, el monje copista sostenía constantemente un cuchillo en la mano izquierda; normalmente en la mano izquierda porque aun cuando no existía impedimento alguno para que el escriba fuera zurdo, lo cierto es que en la simbología cristiana referida a la escritura, la mano siniestra nunca alcanzó una valoración comparable a la mano derecha: "según el autor de la *Regla del Maestro*, el único camino que conduce a Dios es el de la derecha; el camino de la izquierda, más confortable, no puede sino precipitar hacia la muerte a aquél que lo elige".[34] El cuchillo en la mano izquierda fue el emblema iconográfico del escriba monástico; era asimismo uno de los instrumentos que más sinónimos

32 P. Gasnault, "Les instruments et les supports de l'écriture a l'époque médievale", en O.Weijers (ed.), *Vocabulaire du livre et de l'écriture au moyen âge*, Brepols, 1989, p. 35.

33 M. A. Rouse, H. R. Rouse, "The vocabulary of wax tablets", en O. Weijers (ed.), *op. cit.*, p. 227.

34 J. Stiennon, *op. cit.*, p. 81.

recibió: *cultellus, scalpelum, scalprum, canipulum*. De las fuentes iconográficas que invariablemente lo muestran, ha podido derivarse una cierta topología de cuchillos cuya variedad se explica porque era uno de los instrumentos más útiles del copista.[35] En primer lugar, porque ambos, cálamo y pluma se desgastaban regularmente y requería afilarlos una y otra vez. Lo requería también porque, a diferencia de los escribas judíos, al monje cristiano le estaba permitido corregir los errores de escritura raspando el pergamino. El cuchillo le servía además para cortar las páginas a medida que copiaba, porque contra lo que sugieren algunas representaciones pictóricas, el escriba no trabajaba sobre un libro sino sobre pliegos y hojas sueltas que posteriormente serían encuadernados.

Si estas razones justifican la presencia del cuchillo, en cambio no explican por qué lo mantenía constantemente en la mano. Para entenderlo es preciso considerar dos funciones adicionales: la primera es que el cuchillo permitía al copista mantener el pergamino en contacto firme y permanente con la tabla de escritura, cuestión importante porque la caligrafía sobre pergamino era una tarea más intensa que nuestra escritura en papel. La segunda razón, más importante, es porque el cuchillo le servía como punto de apoyo y equilibrio para la mano izquierda mientras escribía con la mano derecha separada del pergamino:

> La costumbre de mantener la ayuda del raspador, que ha perdurado largo tiempo, tiene probablemente su origen en la costumbre de escribir con la mano elevada. Hoy, apoyando la mano como nosotros lo hacemos, concebimos bastante bien que la mano izquierda podría en el límite permanecer separada del papel… pero hasta una época tardía, la mano del escritor no se plantaba francamente; así, el raspador, que servía de apoyo a la mano izquierda y que al mismo

35 A. D'Haenens, "Écrire, un couteau dans la main gauche", en R. Lejeune (ed.), *Clio et son régard*, Lieja, 1982.

tiempo daba la estabilidad indispensable al pergamino, permaneció en uso constante hasta la época del renacimiento.[36]

Escribir con la mano levantada no era un hábito personal sino una cuestión técnica: los tratados de enseñanza de la escritura del siglo xv aún llamaban *mala comprehensio* al pesado apoyo del antebrazo y el puño sobre el papel.[37]

Al lado de los instrumentos, el dispositivo gráfico esencial de que disponía el copista era su tipo de escritura. Para el final de siglo viii d. c., las complejas escrituras merovingias habían sido abandonadas en los medios monásticos, y el escriba utilizaba la llamada "minúscula carolina", un tipo de escritura que es uno de los mayores logros gráficos de Occidente y uno de los motivos de mayor orgullo de sus ejecutantes. La minúscula carolina es un tipo de escritura de perfecta legibilidad. La paleografía la describe como un conjunto de letras que posee una notable ausencia de ligaduras, lo que permite que cada forma de letra tenga pocas variantes visuales; lo mismo que en los caracteres impresos, cada letra es independiente de la otra, tiene un trazado aislado y completo que no involucra ni se ve alterado por ninguna ligazón anterior ni posterior; su diseño se realiza por medio de rasgos de pluma separados uno de otro en tiempos y secuencias, que deben seguirse en un orden y un sentido precisos y obligatorios. La minúscula carolina, una nueva expresión gráfica de inmensa importancia, creada a mediados del siglo viii d. c., fue un logro colectivo y anónimo que parece haber surgido de manera simultánea en varios grandes centros de escritura, desde donde se expandió con tal rapidez en Europa que, al cabo de 50 años, no quedaba prácticamente rastro de las escrituras librescas anteriores.

36 A. D'Haenens, *op. cit.*, p. 157.

37 D. Frioli, "Gli strumenti dello scriba:", en G. Cavallo (ed.), *Lo spazio letterario del medioevo latino*, Roma, 1992, vol. 1, t. 1, p. 318.

La invención de este nuevo tipo gráfico requirió de condiciones sumamente complejas.[38] Ella resultaba de la misma búsqueda de legibilidad a la que los escribas se habían orientado desde tiempo atrás, también se inscribía en un proceso más general de renacimiento de la cultura escrita y de voluntad política de renovación y corrección de textos, misma que había sido impulsada desde la corte de Carlomagno. Entre sus méritos está que la minúscula carolina es el ancestro del que derivan los tipos de letra impresos que pueblan hasta hoy nuestros libros y computadoras. Sin embargo, este progreso inmenso en la legibilidad de la página no dejó de tener consecuencias en otro sentido: significaba también la decadencia de la escritura cursiva de uso personal, porque la minúscula carolina es justo lo opuesto a una escritura de uso corriente. De hecho, su morfología se resiente de la ausencia de una escritura cursiva:[39] la minúscula carolina es, incluso en sus formas más descuidadas, una escritura más dibujada que realmente escrita, carente de la espontaneidad de la cursiva aun en las pocas ligaduras que conserva. El resultado fue una estricta separación entre esta escritura de gran legibilidad propia del copista, y la ausencia casi completa de cualquier escritura de uso personal y cotidiano.

El tipo de escritura carolina venía a sellar el proceso por el cual la manufactura de libros se había concentrado casi por completo en los *scriptoria* de monasterios. A excepción de algunas cancillerías ocupadas en sus complejas escrituras merovingias, la escritura fue acaparada por el orden religioso, y es notable que sólo algunos poderosos hayan hecho esfuerzos —a veces patéticos, como el de Carlomagno— por apropiársela. Se llegó prácticamente a olvidar que había existido una escritura de uso corriente, en la cual cada uno podía expresar sus pensamientos: después de la desaparición de las cursivas de origen antiguo, en la Europa central no hubo escritura cursiva por algunos siglos [...] esas escrituras cursivas

38 Una presentación de conjunto en D. Ganz, *op. cit.*, pp. 18 y ss.

39 *Cfr.* F. Gasparri, *op. cit.*, p. 84.

sólo reaparecen en los siglos xii y xiii d. c.[40] "Escribir" se convirtió en sinónimo de "copiar" y el copista se hizo sinónimo de "escritor". Escribir significaba reproducir una y otra vez libros espléndidos, cuyos textos exactos y deslumbrantes debían servir de apoyo a los ejercicios verbales, litúrgicos y pastorales. Resulta comprensible que esta bella escritura que movía a la piedad a sus ejecutantes y que suscita entre nosotros la admiración, despertara en cambio tan poco entusiasmo fuera de los ámbitos monásticos. En la cultura laica de los siglos viii-xi d. c., están ausentes aquellas voces que exaltan a la escritura como uno de los grandes logros de la humanidad. Esta exaltación se había presentado en la Antigüedad clásica y volvería a presentarse en la cultura humanística posterior, pero su ausencia se explica porque únicamente otras formas de encuentro entre el autor y su página podían hacer perceptible la importancia de la innovación técnica de la escritura. Por ahora, prevalecía la relación de escritura obediente, sumisa y, sin embargo, creativa, que unía al monje copista con su página de pergamino.

Simbolismo del libro y valoración del escriba monástico

Sentado en un banco sin respaldo, trabajando en una mesa o en un escritorio, el monje copiaba con una bella caligrafía el ejemplar que tenía frente a sí. En su actitud, sus gestos, y sus preocupaciones, esta "relación de escritura" reflejaba cambios profundos en la realización y los fines asignados a la página escrita, respecto a la cultura clásica. La belleza misma de la página se debía a una extraordinaria coincidencia (que no se ha vuelto a repetir en la historia del libro) entre su productor y su propietario, en una única comunidad espiritual: la atención y el cuidado excepcionales aportados a cada página se debían a que

40 I. Hajnal, *op. cit.*, p. 180.

el libro pasaría a formar parte del patrimonio del monasterio o de la iglesia de Cristo. Los libros se habían convertido en bienes tan apreciados como los suntuosos vestidos y utensilios de las ceremonias litúrgicas. Los monjes estaban dispuestos a importantes sacrificios por ellos, como el de aquel abad que, para rescatar algunos libros de las llamas, pereció él mismo.[41] Para comprender la relación del copista con la página es preciso hacer referencia a las transformaciones que la escritura y el libro habían sufrido en la civilización cristiana. Aunque estas alteraciones se expresaron en diversos planos, dos de sus manifestaciones básicas, que serán nuestro punto de partida, se refieren uno a la sacralización del libro y otro a la concepción alegórica de la letra y del alfabeto. Es probable que ambos fenómenos tuvieran como telón de fondo la separación creciente entre una élite cultivada en las prácticas del texto y la masa de iletrados que recibía la doctrina de manera verbal o visual a través de la prédica o la liturgia. Nuestro interés por ahora es examinar únicamente la manera en que la sacralización del libro y la alegoría de la letra contribuyeron a modelar las prácticas, los instrumentos y los actos del copista.

*

El cristianismo comparte con otras religiones la concepción de la existencia de un libro sagrado y la idea de la escritura como conductora de valores divinos. La palabra de dios transmitida a los hombres a través de Escrituras, condujo al cristianismo medieval de manera natural a una sacralización que no sólo incluyó a la Biblia, sino a muchos otros textos en los que el dedo de dios había dejado su voluntad expresa. En algunos momentos esta noción adquirió formas prácticas como en la costumbre litúrgica de rendir culto al libro sagrado, "desplegando en el altar a

41 E. Lesne, *Les livres, scriptoria, et bibliotheques*, Lille, 1938, p. 246.

las Escrituras, solas y abiertas, para la adoración del creyente".[42] Probablemente el mundo cristiano había heredado esta idea del libro como objeto de veneración de sus antecedentes judíos, de cualquier modo tenía marcadas diferencias con la concepción clásica y pagana para la cual el libro era fundamentalmente un útil para la transmisión de la cultura. Ante todo porque en el mundo clásico ningún libro se encontraba en el centro de todos los actos de la vida. En la antigüedad, especialmente en Roma, el libro estaba asociado a un grupo social específico, educado y relativamente extenso. Esta clase, que dejaba en manos serviles la escritura del libro, usaba de éste como medio de difusión de las ideas a través de la lectura individual, pero esencialmente lo requería como apoyo a la declamación y a la lectura en voz alta ante un auditorio, entre las costumbres verbalizadas y retóricas que formaban parte del ejercicio del poder político. Aunque justo por su origen y su función utilitaria, la anotación escrita no recibía un valor especifico en sí misma, ni como forma, ni como materia. La diferencia que separaba las concepciones pagana y cristiana del libro era perceptible; por ejemplo, en la importancia que cada una otorgaba a la ilustración: a diferencia de las magníficas páginas monásticas iluminadas, la imagen en el libro pagano tenía un fin más práctico y un papel limitado: el dibujo, más sencillo, servía para ilustrar lo escrito, como en los libros científicos, o bien como ayuda a la orientación del lector en el manuscrito, una especie de compensación a la ausencia de índices, desconocidos en la antigüedad.[43]

Con la desaparición de las clases sociales que había preservado el legado clásico, esa concepción utilitaria del libro y la escritura desapareció también. Gradualmente se impuso una concepción

42 A. Petrucci, "The Christian conception of the book in the sixth and seventh centuries", en su obra *Writers and readers in medieval Itaty*, New Haven, Yale University Press, p. 23.

43 K. Nordenfalk, "The beginning of book decoration", en Goetz, O. (ed.), *Essays in honour of G. Swarzenski*, Chicago, p. 9.

del libro más piadosa que literaria, más alegórica que letrada, más orientada a leer para salvar el alma que para difundir el conocimiento o la poesía. Era esta tendencia la que traía consigo una idea sacralizada del libro y metafórica de la escritura: su predominio se hizo definitivo cuando en la organización interna de los monasterios prevaleció el proyecto de san Benito y no el de Casiodoro, de manera que aquéllos se convirtieron en conjuntos de hombres dedicados a la plegaria y al trabajo manual, en los que la lectura se concentraba en unas cuantas reglas monásticas y obras edificantes, mientras la escritura no ocupaba ningún lugar especial.

A. Petrucci ha mostrado que la gradual sacralización del libro se refleja en el plano iconográfico. En efecto, durante los siglos IV al VI d. C., los evangelistas suelen ser representados llevando en la mano un libro abierto en el que la escritura, claramente perceptible, sugiere la lectura. Pero a partir del siglo VII d. C., y claramente en el siglo VIII d. C., el libro que sostienen los evangelistas, que es enorme, está siempre cerrado, posee una rica encuadernación que es exhibida con detalle y es llevado por el personaje con marcado respeto y reverencia: "siguiendo la lógica del proceso, el libro ha sido transformado, de un instrumento abierto a la lectura y la escritura, a un objeto no destinado al uso directo y por tanto, cerrado".[44] El simbolismo creciente del libro cristiano se tradujo, para el copista, no sólo en el tamaño y el diseño de la página, sino en la apreciación del objeto que producía. A la importancia del libro como soporte legible de la voz, se agregaba que era un objeto de veneración como salvaguarda de los misterios que contenía. El libro monástico debía ser legible, hierático, precioso y monumental porque su sola presencia debía suscitar la reverencia e invitar a la genuflexión: "envuelto en un aura litúrgica, dotado con frecuencia de poderes taumatúrgicos, con su pura belleza visible el libro apunta hacia lo invisible; la preciosidad de su

44 A. Petrucci, *op. cit.*, p. 29.

manufactura anticipa su contenido sagrado, el cual no habrá de ser leído, sino escuchado".[45]

La función esencial del libro sería su participación en ceremonias litúrgicas, mediante la lectura en voz alta; el escriba lo sabía, y obtenía de ahí la convicción de que a él le correspondía esa misma plegaria, aunque no hecha públicamente con los labios, sino en privado, escribiendo en silencio. A eso se refería Pedro el Venerable al llamar al libro monástico "una prédica muda".[46] El acto de escritura resultaba así cargado de un intenso valor moral y espiritual. Debido a ello, en la página quedaban concentradas una serie de tensiones ascéticas: el copista pedía al libro que fuera la prueba de su "santa fatiga" y de su ascenso espiritual; en él tenía que poder descifrarse también el progreso moral de aquél que lo había escrito y su esfuerzo por perfeccionar sus signos, desprendiéndose de ese modo de los errores y pecados que había cometido. De aquí proviene la frecuencia con la que aparecen las historias de salvación del escriba, debido a la realización de un manuscrito. Todos los copistas conocían la historia de ese monje que para remediar la enorme cantidad de pecados que había cometido, se había impuesto como penitencia la transcripción de un grueso volumen de la escritura santa. En el momento de su muerte, su alma fue conducida hasta el Juez Supremo; los diablos la reclamaron invocando sus frecuentes infidelidades, pero los ángeles presentaron a dios su libro para desarmarlos. Fue necesario contar las letras que ese desdichado había copiado. Para su fortuna, el número de letras era superior en una unidad al número de sus faltas; una sola letra que hubiese sido omitida, y su alma estaría perdida: "no fue enviado al cielo (porque esa conclusión sería un tanto inmoral);

45 F. Alessio, "Conservazione e modelli di sapere nel medioevo", en P. Rossi, (ed.), *La memoria del sapere*, Roma, Laterza Editori, 1990, p. 106.

46 L. Gougaud, "Muta praedicatio", *Revue Bénédictine*, 42 (1930), p. 170.

fue enviado nuevamente a la tierra para darle tiempo a corregir su vida".[47]

Íntimamente ligada a la sacralización del libro estaba la alegoría de la letra y toda una serie de significados intrínsecos y oscuros que en ésta podían sospecharse ocultos. El escriba había aprendido a reconocer la letra como unidad diferenciable a partir de los antiguos tratados de gramática, y le había dado presencia visible en la "forma absoluta" de la minúscula carolina. Desde Donato, la gramática tradicional había definido a la letra como la unidad gráfica y fonética más pequeña, dotada de tres propiedades: su forma, figura, su nombre, nomen, y su referente fonético, potestas.[48] Aunque en esta definición resultan mezclados los elementos fonéticos del habla con los elementos gráficos de la escritura, no resultaba difícil derivar una idea gráfica independiente, como en esta definición de Prisciano: "una letra es un signo de un elemento o la imagen de la palabra letrada, que puede ser reconocida por la calidad y la cantidad de rasgos de su figura".[49] Ningún elemento externo al análisis gramatical participaba en la definición, que de inmediato podía ser ligada al problema de la legibilidad: "de una letra se dice que es casi *legitera*, porque sugiere un camino a la lectura".[50] Pero en los *scriptoria* monásticos esta definición coexistía con la apreciación simbólica y metafórica de la letra que había sido desarrollada por el cristianismo de manera autónoma y casi opuesta a la tradición gramatical. Ésta formaba parte de la valoración mística de la lectura y acabó por convertirse en una constante de la cultura textual cristiana. Así, por ejemplo, tanto Isidoro de Sevilla (s. vii) como Vicente de Beauvais (s. x) veían

47 A. Lecoy de la Marche, "L'art d'écrire et les calligraphes", *Revue des questions historiques*, 36 (1884), p. 202.

48 M.B, Parkes, "The contribution of insular scribes of the seventh and eight centuries to the 'grammar of legibility'", en su obra *Scribes, scripts and readers*, Londres, The Hambledon Press, 1991, p. 116.

49 A. Petrucci, *op. cit.*, p. 32.

50 Prisciano, citado en M. Irvine, *The making of textual culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 99.

en la letra Y, además de un signo gráfico, un resumen de la vida humana y de las elecciones morales que en ésta deben realizarse: "su trazo vertical corresponde a la edad incierta que no distingue aún entre el bien y el mal. La cruz que la culmina representa a la adolescencia confrontada a dos direcciones divergentes señaladas por los rasgos oblicuos de los cuales el lado derecho es más difícil, pero conduce a la beatitud celeste, mientras el lado izquierdo conduce a la muerte eterna".[51]

Al aproximarse a su página, el copista se mostraba heredero de esta apreciación alegórica de la letra. Para él, cada letra no era sólo una representación gráfica, era una señal, un camino de perfección, cuyo significado era aprehensible ascética o místicamente, pero siempre estaba más allá de su expresión visual. No era la letra la única entidad gráfica que recibía esa carga simbólica; otros objetos de metaforización fueron los esquemas abreviativos y principalmente los nomina sacra, entre ellos ds (deus), ihs (jesus), xps (christus), que recibieron un valor equivalente al de un objeto sagrado, y poseían virtudes de amuleto. La cultura textual cristiana no ignoraba, por supuesto, la tradición gramatical, que podía incluso llegar a ser dominante en alguien como Casiodoro, pero lo que a fin de cuentas prevaleció fue la herencia recibida del judaísmo acerca del valor simbólico y sagrado de los signos del alfabeto. Cualquier reflexión posible acerca del acto de escribir perdió importancia y quedó sumergida por el interés en las metáforas e historias ocultas en el alfabeto.

La valoración de la escritura y del escriba quedó atrapada en aquella concepción: solía ser más importante el contenido y el valor simbólico de lo escrito que el acto de escribir, concebido como un simple trabajo manual y, en consecuencia, tan poco apreciado como cuando era realizado por los amanuenses serviles de la Antigüedad clásica. Simultáneamente el escriba era el transmisor textual del mensaje divino y ejecutaba un trabajo meritorio que colaboraba en la realización de los propósitos de dios: "la mano

51 J. Stiennon, *L'écriture*, Brepols, 1995, p. 73.

que escribe es ante todo un instrumento de predicación; el cálamo y la pluma son, de algún modo, los conductores de la salvación en el combate contra los asaltos del maligno".[52] El resultado era una evaluación doble: el escriba era una figura indispensable y a la vez un humilde siervo de dios. Acerquémonos a cada uno de estos aspectos del acto de escribir.

En tanto que miembro de un monasterio, la escritura era para el copista una de las formas de cumplir con el trabajo manual exigido por la regla de san Benito. En el primer monasticismo, en particular, escribir libros había sido una tarea como cualquier otra y, para los primeros eremitas, incluso una forma más de ganarse el pan.[53] Considerando un deber, escribir no fue nunca una elección personal: el derecho a seleccionar a los escribas recaía únicamente en el abad, quien podía anunciar a la comunidad su decisión en la reunión capitular. Ningún monje que hubiese sido designado podía rehusar, nadie podía iniciar ningún trabajo sin el permiso superior correspondiente y no era posible intercambiar con otro la tarea que le había sido asignada. La rebeldía era por supuesto, objeto de sanciones; los cartujos, por ejemplo, castigaban a los indóciles privándolos del vino en las comidas.[54] La escritura era una disciplina, es decir, una de las formas de sumisión a dios en la que se expresaba la docilidad espiritual del monje. Las condiciones de trabajo eran duras: el horario era largo y por el lugar en que trabajaba el copista solía tener las manos entumidas en invierno y su nariz fluía con frecuencia. Los copistas dejaron huella en los colofones, del esfuerzo que ello suponía: "san Patricio de Armagh, líbrame de escribir"; "gracias a Dios, pronto estará oscuro"; "el dorso se inclina, los costados se hun-

52 J. Stiennon, *op. cit.*, p. 70.
53 G. Cavallo, "Dallo *scriptorium* senza biblioteca alla biblioteca senza *scriptorium*", en G. Pugliese Carrateli (ed.), *Dall'eremo al cenobio*, Milán, 1987, p. 341.
54 F. Edler de Roover, "The *scriptorium*", en J. W. Thompson, *The medieval library*, Nueva York, 1957, p. 601.

den en el vientre, y todo malestar ataca al cuerpo".[55] Era normal que no siempre coincidieran la voluntad y el acto de escribir: en un manuscrito del siglo IX d. C. ejecutado en Lorsch, un monje llamado Jacob estampó su firma; otra mano agregó que una parte la había escrito contra su voluntad, portando una cadena en los pies, como lo merecen los vagos que están siempre dispuestos a escapar.[56]

En el *scriptorium* lo mismo que en todo el monasterio, reinaba el silencio que era una regla estricta donde quiera que se leyera o escribiera, en la biblioteca, en la celda individual o en el claustro. Hasta el siglo VII d. C., sin embargo, la técnica de lectura entorpeció ese propósito porque los monjes estaban habituados a vocalizar en voz baja lo que leían, y es probable que los copistas también se vieran obligados a murmurar lo que veían en el ejemplar. Pero cuando la separación entre palabras y una puntuación sistemática permitieron la lectura sin vocalización, el silencio pudo reinar absoluto; por eso Pedro el Venerable, podía alabar a los escribas benedictinos, quienes sin abrir la boca ni violar la regla del silencio, difundían la palabra de dios copiando textos. [57]A fin de prevenir el ruido y las molestias, ningún escriba tenía permitido abandonar el *scriptorium* durante las horas de trabajo, sin autorización superior, y únicamente el abad, el prior, el subprior y el bibliotecario podían ingresar en el lugar de escritura. Los escribas irlandeses solían intercambiar notas para no romper la regla del silencio, pero para reducir incluso esa proliferación de notas y palabras superfluas se creó un lenguaje de signos cuya descripción se conserva en las costumbres del monasterio de Martene: "aquél que requería un libro debía extender las manos y hacer un movimiento como si pasara las hojas de un libro. Si deseaba un misal, debía realizar un movimiento similar agregan-

55 F. Edler de Roover, *op. cit.*, p. 607.
56 E. Lesne, *op. cit.*, p. 347.
57 P. Saenger "Silent reading: its impact on late medieval script and society", *Viator* 12, 1982, p. 379.

do el signo de la cruz sobre la frente; para solicitar un antifonario, además del signo usual debía poner el dedo pulgar de una mano contra el dedo meñique de la otra; por un capitulario debía hacer el signo general y elevar hacia el cielo las manos entrelazadas; para un salterio, además del signo común debía colocar las manos sobre la cabeza formando una corona. Cuando se requería un libro pagano debía hacerse el signo usual y luego rascarse la oreja a la manera de los perros, porque los infieles no son comparados injustamente con tales criaturas".[58]

Al lado de estas duras condiciones de trabajo, el escriba logró obtener una alta estima que reflejaba a la vez una mayor valoración de la importancia de la página correctamente escrita. En parte, esta mayor valoración provenía de la belleza y el simbolismo profundo asociados a la caligrafía: "las letras doradas sobre las páginas púrpuras prometen los reinos celestiales y las alegrías del cielo al esparcir la divina sangre. Los preceptos divinos, decorados con el color de las rosas, demuestran que los dones de los mártires pueden ser aceptados".[59] Y en efecto, muchas veces los escribas eran representados ofreciendo ellos mismos sus libros a los santos. Su lugar de trabajo, el *scriptorium* había sido inaugurado en una ceremonia solemne por el abad en persona, y con frecuencia se le colocaba un título que indicaba la relevancia del sitio. Alcuino, por ejemplo, había tenido el cuidado de anotar en la entrada del *scriptorium* de san Martín de Tours: "es una noble tarea el copiar los libros sagrados".[60] Era natural que esa valoración se trasladara a aquél que realizaba la escritura; de Ultan, un escriba especialmente apreciado del siglo IX d. C., se decía que "sus dedos estaban guiados por el espíritu santo".[61]

58 A. Morgan, "Monastic Book-making", *Library Association Record XI*, 1909, p. 320.
59 Goderlac, citado en D. Ganz, "The pre-conditions for caroline minuscule", *Viator* 18, 1987, p. 30.
60 Citado en J. Stiennon, *op. cit.*, p. 47.
61 D. Ganz, *op. cit.*, p. 30.

Esa misma estimación se expresaba en un plano más práctico: en Irlanda, en los siglos VII y VIII d. C., la pena por matar a un escriba era de la misma magnitud que por matar a un obispo o a un abad.[62] En Escocia era un honor agregar al nombre de un arzobispo que fuese un escriba, y una de las marcas de santidad que Adam encontraba en San Colombano era su excelencia al escribir. Al lado de sus muestras de fatiga, los escribas dejaron claras señas de autoestima por su arte, de sus logros en la legibilidad y de la convicción de que existía un nexo entre su texto, el mensaje sagrado que contiene y la caligrafía y la ornamentación que lo proclaman: "el escriba considera con frecuencia que por su trabajo tiene derecho a las plegarias de los que leen el manuscrito".[63] La prudencia aconsejaba, ser precavido para prevenir el posible pecado del orgullo que su arte podía fácilmente suscitar. Los actos del escriba oscilaron entre esos dos extremos: la disciplina y el deseo de evadirse de un trabajo manual, y por el otro, la estimación y el deseo de acercarse a dios, por el valor de sus obras.

El orgullo del escriba era fundado. No sólo por la belleza de la obra individual, sino por el papel que, de manera colectiva, desempeñaron en la continuidad de la cultura en Occidente. Todos participaron, aunque algunos no tuvieran clara conciencia de ello, en un proceso colectivo y anónimo del que aun el escriba más humilde formaba parte. Ellos no fueron los transmisores orales de la tradición, a la manera de los poetas o los bardos, no obstante fueron los agentes literarios de esa misma tradición y dieron solución a un problema técnico complejo: ¿cómo crear páginas legibles, correctas y homogéneas dentro de la cultura manuscrita? El acto físico de escribir era realizado por cada uno de manera aislada, pero el valor de cada escriba dependía de la experiencia colectiva, que también se hacía presente en su relación con la página. Para percibirlo, examinemos ahora los nexos existentes entre el escriba individual y el conjunto de los escribas, como un *ordo*.

62 F. Madam, *Books in manuscript*, Londres, 1920, p. 42.
63 E. Lesne, *op. cit.*, p. 349.

Alrededor de 1097, Goderan concluyó la magnífica biblia de Stavelot que él mismo había caligrafiado, iluminado y encuadernado… pero había requerido catorce años de trabajo.[64] Por ello, a pesar de que esta clase de proezas fuese siempre posible, la reproducción de un libro era, con más frecuencia, una obra colectiva. Un libro manuscrito de regulares dimensiones debía ser planificado, distribuido y vigilado como obra compartida entre los miembros de un *scriptorium*. El colectivo estaba bajo la responsabilidad de un oficial especial, el *armarius*, llamado así porque tenía el cargo adicional de la preservación y almacenamiento de los libros, conservados en un mueble del mismo nombre. El *armarius* planeaba el manuscrito, establecía los títulos y preveía las iluminaciones y las rúbricas. Entre sus funciones estaba la de agregar a la página la puntuación que debía asegurar la regularidad de la lectura o del canto, por eso el *armarius* podía ser simultáneamente el *praecentor* o maestro del coro. El tamaño de los *scriptoria* podía ser muy variable, aunque los de cierta importancia disponían de entre 7 y 12 lugares de trabajo. Cuando el ejemplar a copiar lo permitía, el trabajo era distribuido entre varios copistas que trabajaban simultáneamente; cuando el ejemplar era un libro prestado por otra biblioteca, cada escriba trabajaba por turnos y era reemplazado por otro copista. Es por eso que el número de lugares no refleja necesariamente el número de escribas disponibles en un monasterio: los paleógrafos han llegado a descubrir la participación de hasta 20 escribas en un único manuscrito. La obra que resultaba era, en sentido estricto, colectiva, porque normalmente ningún escriba había leído el texto completo y la unidad de la obra recaía entonces en el eventual lector.

En el *scriptorium* se encontraban varias clases de especialistas con diversas funciones: *antiquarii*, *librarii* o *scriptores*, *rubricators*, *miniators*, *illuminators*. Los dos primeros se distinguían por su experiencia: los *antiquarii* eran los escribas maduros, los mejor entrenados en caligrafía, mientras los *scriptores* o *librarii* eran los

64 A. Dain, *Les manuscrits*, París, Les Belles Lettres, 1975, p. 367.

novicios, los alumnos de la escuela u otros monjes. Las otras categorías eran especialistas en rúbricas, miniaturas e iluminaciones. Aunque la formación del escriba es un aspecto central en la producción de manuscritos, se conoce poco de la forma en que el copista la obtenía. Naturalmente, la madurez era producto de la experiencia, pero los inicios de su preparación son más difíciles de precisar. El "descubrimiento" del futuro escriba se realizaba durante el noviciado; no siempre significaba una buena evaluación: Ekkehardus, abad de san Gall, solía enviar a la escritura o a la preparación de pergaminos, a los más incapaces en los estudios literarios.[65] La preparación del escriba era específica y no provenía de la escuela elemental porque en ésta los rudimentos de la escritura eran aprendidos sobre tablillas de cera, manejando un *stylus*, en una técnica que no parece haber sufrido cambios desde la antigüedad hasta el siglo XII d. C. Su formación debía realizarse entonces en el *scriptorium* mediante la copia de modelos ejecutados por calígrafos más experimentados. El *armarius* u otro calígrafo experto podía iniciar la escritura de la página, realizando unas cuantas líneas sobre el pergamino, o bien diseñar modelos que los demás seguirían en su momento. Las tradiciones de los diversos *scriptoria* se formaban así, por imitación y repetición incesante de modelos.

Aun esta formación del escriba supone una disciplina individual y colectiva en el *scriptorium*, que requirió de un largo periodo de consolidación. En torno a la disciplina formativa existe una clara separación entre el periodo que antecede y el que sigue a la reforma carolingia del siglo VIII d. C. Los paleógrafos aceptan, en general, que los manuscritos de los siglos VI-VII d. C. manifiestan gráficamente la inexperiencia de los escribas que los produjeron: además de una relativa inhabilidad caligráfica, es perceptible la ausencia de un estilo propio al *scriptorium* al que pertenecen, y la pobre coordinación que logran con el trabajo de otros escribas, todo ello manifiesto en el aspecto físico del libro que realizan. Suelen incluso

65 A. Petrucci, "Literacy..." *op. cit.*, p. 99.

faltar las pocas líneas que el maestro solía ofrecer como ejemplo. En ese momento, la formación del escriba parecía resultar más bien de una laboriosa autoeducación a medida que realizaba el manuscrito: "frecuentemente debió faltar una guía o modelo, y el trabajo de escritura ocurría en el más completo desorden, abandonado a la habilidad y la iniciativa de los escribas, algunas veces jóvenes y hasta muy jóvenes, quienes fueron alfabetizados, pero no técnicamente preparados para una escritura formal".[66]

Para que cada escriba llegara a percibirse como miembro de un *ordo*, es decir, de un grupo, consciente de que poseía una aculturación gráfica, ortográfica y gramatical propias, fue necesaria la conjunción de varios procesos que incidieron en su preparación técnica: entre éstos participa sin duda la *Admonitio Generalis* de 789 d. C., expedida por Carlomagno, que establecía directrices precisas para la copia y corrección de libros y para su elaboración, reservada exclusivamente a los adultos. La *Admonitio* preveía asimismo una mayor especialización individual, diferenciando las funciones que los monjes cumplían ante los libros, entre aquéllos que lo leían, aquéllos que lo escribían, y aquéllos que lo interpretaban cantando. Sin duda, también resultó importante la formación, en la Corte, de un grupo muy selecto de expertos calígrafos cuyo trabajo fue la creación de modelos a imitar. El escriba medio mejoró su formación a través de tratados especialmente dirigidos a su oficio, como el *De Ortographia de Alcuino* (s. VIII d. C.). En su preparación se incluyó, a partir de entonces, la habilidad de ejecutar diversos tipos de letras sobre pedido y la capacidad de trabajar coordinadamente bajo la supervisión de un maestro y director. El resultado de estos procesos fue una sintonía tal entre los escribas, que en Montecasino, en el siglo XI d. C., ninguno de ellos realizaba una rúbrica propia, signo de que poseían una conciencia unitaria.[67] Agreguemos, por último, que aunque la valoración del escriba aumentó, también se conservaron métodos

66 A. Petrucci, "Literacy..." *op. cit.*, p. 98.
67 G. Cavallo, *op. cit.*, p. 353.

más expeditos, por eso Isidoro de Sevilla sugería los azotes por indisciplina.[68]

En el *scriptorium*, el escriba encontraba normalmente a colegas del monasterio. Aunque podía encontrar escribas laicos contratados cuando la demanda de libros era muy grande, o bien escribas itinerantes provenientes de monasterios a veces muy lejanos; los primeros no vivían en el monasterio de manera permanente, y raras veces se les pedía que transcribieran libros sagrados; los segundos estaban de paso, transportando o copiando algún libro. Estos peregrinos eran con más frecuencia gente de Irlanda, Bretaña o Galia, y en menor número de España, Italia o Grecia, pero todos ellos eran importantes porque solían ser atraídos por el prestigio del *scriptorium*, o de alguno de sus calígrafos. La escritura que aprendían se difundiría tan lejos como su viaje. Por este proceso de apariencia insignificante se generalizaba la experiencia por medio del préstamo recíproco de técnicas, abreviaciones y estilo ornamental, provocando lentamente la aparición de una comunidad literaria y caligráfica más homogénea.

La disciplina individual y colectiva confluyen en varios momentos de la elaboración de la página: en el tiempo dedicado a la escritura y en la regularidad del trabajo individual, incluida la velocidad de escritura. Respecto al primero, para el copista, escribir era un acto sujeto al ritmo de vida del monasterio. Puesto que la escritura formaba parte del *opus dei*, ella tenía un tiempo definido entre otros deberes como la plegaria, la lectura, los oficios divinos, el trabajo físico y la meditación. El tiempo monástico, diseñado voluntariamente ajeno al tiempo secular, estaba en efecto sujeto a la secuencia ininterrumpida de tres grandes periodos: los oficios, el trabajo y la lectura, y el sueño. Pero esta secuencia inflexible no estaba guiada por la puntualidad horaria, sino por el ritmo de la conducta colectiva; el inicio de la escritura dependía de la culminación de la actividad previa, sin demasiada atención a

68 Citado en D. Ganz, *op. cit.*, p. 33.

la precisión de la hora.[69] Con todo, para los escribas, copiar acabó por convertirse en la labor única que ocupaba todo el tiempo disponible del trabajo monástico, alrededor de seis horas diarias. El escriba tenía la obligación de respetar los días festivos y otros deberes religiosos que eran más importantes que copiar. La orden de Cister, por ejemplo, no permitía ninguna escritura mientras se celebraban los oficios divinos, pero en Cluny y en las órdenes que seguían la regla de san Agustín era posible hacerlo con la autorización del abad. No todos los trabajos intelectuales estaban permitidos los domingos; la escritura no solía estar prohibida, ni aún por los piadosos y rígidos cartujos. La copia nocturna, por el contrario, estaba prohibida, en parte por el horario monástico que obligaba a concluir toda labor con la puesta del sol, aunque también por el riesgo de un número mayor de errores en la copia, y por el temor de que los manuscritos resultaran dañados por la grasa y el aceite de las lámparas, o que ocurrieran incendios.

Dentro de su jornada de escritura, el escriba monástico debía mostrar lo que era uno de sus atributos principales: la regularidad. En efecto, escribir era un acto sujeto a una gran cantidad de imponderables: la fatiga, el hambre y sobre todo "ese demonio de aburrimiento que parece abrumar a todos los escribas".[70] Este diablo es el que los hacía vagabundear con el pensamiento, el que los incitaba a preguntarse qué hora es, qué estarán haciendo los demás, cuál es la distancia de aquella montaña, y cosas así, distracciones que eran ruinosas para la calidad de la caligrafía. No obstante, algunos escribas llegaron a alcanzar niveles de regularidad extraordinarios: un alto número de folios consecutivos en los que no son perceptibles los puntos en los que el trabajo se detuvo. Dentro de esa regularidad aparece la velocidad de la escritura. Desde luego, el escriba podía variar el ritmo de su trabajo aumentando la rapidez cuando la demanda de libros lo exigía,

69 G. Dohrn-van Rossum, *The history of the hour*, Chicago, Chicago University Press, 1996, p. 37.

70 A. Dain, *op. cit.*, p. 17.

pero también existía un ritmo normal de escritura que permitía calcular los plazos que razonablemente exigiría una copia. En ausencia de datos concretos, las evaluaciones que han podido establecerse, naturalmente hipotéticas, sugieren que los escribas producían entre 1.5 y 2.8 páginas por día, lo que probablemente era un ritmo menor que el logrado por los escribas laicos profesionales.[71] El tiempo de escritura no se contabilizaba en horas, sino en días o semanas; además de insalvable, esto carecía de importancia, porque como lo asegura un colofón: todo lo que se refiere a lo escrito pertenece al recuerdo perenne (*scriptura memoria sempiterna*).[72]

Existía una forma de disciplina individual particularmente difícil de ejercer para el escriba, pero reveladora de su relación con su página escrita: la voluntad de involucrarse en el texto. Porque si el mejor escriba es aquél que reproduce aun los errores que detecta, hay que admitir que no es sencillo adoptar esa actitud, que exige mantener un cierto desapego emocional respecto al texto. El escriba monástico solía actuar de otra manera: él no era indiferente a su trabajo, quería interiorizarse en lo que leía, e intervenir en el texto que estaba escribiendo. Cuando el copista trabajaba "a la línea", sin comprender lo que escribía, la situación era más sencilla porque la ignorancia generaba pocas tentaciones de intervenir o hacer cambios; aunque después del siglo IX d. C., cuando la legibilidad de la página y su mejor preparación gramatical en latín le permitieron un mayor acceso al contenido, su libertad de introducir modificaciones aumentó, y los cambios en la copia se multiplicaron. Su posibilidad de intervención no era siempre la misma: era nula en los textos sagrados, pero importante en los textos científicos, en los que creía poder agregar comentarios, o corregir de acuerdo con su opinión o su experiencia. Los mayores problemas de los filólogos modernos les son planteados por el escriba inteligente: éste solía corregir los términos que le parecían anticuados o en desuso, buscaba corregir dificultades en el texto, como formas inusuales o contradicciones aparentes, y alteraba aquellos pasajes que le parecían oscuros, insertando glosas o bien expandía las frases que le parecían complejas, buscando formas más sencillas aunque más largas. Naturalmente, además de alteraciones, sus intervenciones reflejan el aspecto emotivo de su involucramiento con el texto: a veces dejaba su opinión y hacía un énfasis particular en aquellos pasajes que consideraba útiles a su propia formación espiritual y a veces no podía reprimir su opinión directa, como aquel escriba que, al transcribir la muerte de Héctor en Troya anotó: "estoy sumamente apesadumbrado por la muerte antes mencionada".[73]

71 E. A. Overgaauw, "Fast or slow, professional or monastic. The writing speed or some late-medieval scribes"', *Scriptorium* XLIX, 1995, p. 223.

72 D. Frioli, "Gli strumenti dello scriba", en G. Cavallo, (ed.), *Lo spazio letterario del medioevo latino*, Roma, 1992, vol. 1, t. 1, p. 324.

El escriba no estaba equivocado en absoluto. El texto manuscrito crea una relación con la página, de naturaleza particular: escribirlo es tener la oportunidad de reproducir una nueva variante. La escritura del amanuense era simultáneamente su participación en un texto que iba elaborándose en el momento en que se le escribía. El suyo era un texto que aceptaba y que estaba abierto a nuevas intervenciones. Naturalmente, para nuestra cultura textual esta invasión del original resulta inaceptable; la autoría del escrito lo prohíbe por completo. Más aún, desde la invención de la imprenta esa posible intervención quedó cancelada y actualmente a nadie se le ocurre considerar sus anotaciones como parte de la página que, de cualquier modo las rechaza por su tipo de escritura. Nuestra concepción de la autoría y la página resultaban ajenas a la cultura medieval. Había, por supuesto, autoridades escriturales y patrísticas cuya palabra era inviolable, pero había también espacio para comentarios, o simplemente para expresar su opinión. El escriba no era un autor, no obstante tenía la oportunidad irrepetible de incrustarse en el texto. Todo dependía de la disciplina para refrenarse. En general fue capaz de esa disciplina,

73 Ch. Plummer, "On the colofons and marginalia of irish scribes". *Proceedings of the British Academy*, 12, 1926, p. 30.

también supo aprovechar esta situación para dejar constancia de la animación de su mundo, en colofones, comentarios y "'pruebas de pluma" que, con frecuencia, eran escritos con la misma calidad, cuidado y tipo de letra que el texto mismo. Ahí pudo encontrar, a pesar del aspecto mecánico de copiar, un espacio de expresión de sus fatigas, sus decepciones, su orgullo, su placer sus tristezas ("adiós librito, he terminado, esto es triste"), sus disculpas ("no condene el lector al escrito, es que sufro calambres en el brazo por exceso de trabajo"), o su deseo de salvación.[74]

Aún en el momento en que el escriba llegaba al final de la copia, su relación con la página continuaba: se iniciaba el proceso de corrección. La cultura monástica desplegó un enorme esfuerzo para ofrecer textos adecuados "porque es nuestro deseo que los libros, que son un alimento perpetuo para las almas, sean guardados celosamente y elaborados con el mayor cuidado", decían las costumbres de los cartujos.[75] El primer paso para la corrección era la *collatio*, es decir, la comparación de la copia contra el ejemplar y, en caso de duda, contra otras copias juzgadas de mayor autoridad, normalmente las más antiguas. La *collatio* era responsabilidad de otra persona (*corrector* en latín), normalmente un lector experimentado que algunas veces era el mismo abad. Éste leía en voz alta mientras se indicaban todos los errores siguiendo un proceso, la *emendatio*, regulado por normas precisas: en el margen se señalaban los sobrantes con un guión, como hasta hoy, o se indicaban las inserciones necesarias con un asterisco; si éstas eran muy grandes anexaba un pliego adicional con el fragmento faltante. El escriba procedía a enmendar usando el raspador y la lima, por eso una expresión familiar para indicar que la copia era considerada perfecta era "dar el último golpe de lima".[76] La

74 Ch. Plummer, *op. cit.*, p. 33.

75 J. W. Clark, *The care of books*, Cambridge, Cambridge University Press, 1902, p. 59.

76 J. Leclerq, "Pour l'histoire du canif et de la lime", *Scriptorium*, XXVI, 1972, p. 298.

emendatio podía ser un proceso lento; san Jerónimo ironizaba al sugerir que su enemigo, Rufino, había necesitado tres años para pulir una obra. En la cultura manuscrita, la *emendatio* era un paso crucial encargado de asegurar la continuidad y la ortodoxia en un momento en que el bilingüismo de los lectores podía llevar a caminos impredecibles. Los textos estaban destinados a clérigos y monjes cuya lengua era distinta al latín y cuya habilidad para leer era dudosa; era necesario prevenir sus inciertas lecturas, que podían generar cambios en el sentido del mensaje.

El libro manuscrito era, literal y espiritualmente hablando, resultado de una batalla. Era normal entonces que su ejecución fuera descrita con un vocabulario de combate: según Casiodoro, el maligno recibe un número de heridas equivalente al número de palabras que el copista transcribe. Las obras del copista formaban parte de las armas al alcance de los seres humanos para enfrentar el mal: eran instrumentos espirituales y salvadores. Sin, esos libros, la humanidad indefensa se encontraría haciendo esfuerzos tan patéticos como los que haría una guarnición militar asediada, pero sin armamento; ése era el sentido del refrán conocido de todos: *claustrum sine armario, clastrum sine armamentario*.[77] Este carácter simbólico de redención recubría por completo la relación de escritores y lectores con la página: el libro que el copista realizaba no era un texto dirigido a explorar nuevas ideas o a extender el saber; era más bien un relicario de sabiduría, salvación y símbolos. Podía sin duda, ser usado como libro de estudio, pero su propósito estaría incompleto si fuese incapaz de suscitar la genuflexión, la admiración y la reverencia.

El libro monástico, expresa en la página el tipo de apropiación que de él se haría: ese libro servía para dos clases de lectura: la lectura en voz alta, litúrgica o colectiva en el monasterio, y la lectura murmurante del monje aislado; ambas tenían un propósito común: la meditación, porque el monje no leía o escuchaba leer a otro para instruirse, sino para mejorar su vida espiritual. Éste era

77 Citado en J. Stiennon, *op. cit.*, p. 65.

el significado de la *lectio divina*, una actividad única del mundo monástico. La *lectio divina* "es un estudio atento de las santas escrituras, realizado con toda la aplicación de la que el espíritu es capaz";[78] por medio de la *lectio divina*, el monje acumulaba en la memoria una serie de principios trascendentes y eternos que reaparecían, incesantes en su plegaria y en su meditación. Como era un profundo compromiso vital, ella establecía entre el monje y los libros santos, una comunidad misteriosa, un continuo intercambio de confidencias y una intimidad que no quedan contenidas en nuestro término "lectura". La *lectio divina* era más bien una clase de incorporación física y mental de la página, una ingestión de sus palabras, por eso dio lugar a metáforas de masticación y rumiación; por eso también, un opúsculo anónimo del siglo XII sugiere al monje que "cuando lea, busque el sabor y no la ciencia".[79]

La lectura de esos libros no estaba restringida por ninguna de nuestras reglas del leer. El monje, tanto lector como copista, perseguía algo que excede al saber, y ese "algo más" escapaba a la lectura propiamente dicha. La lectura monástica no sólo podía trascender a la página escrita, estaba obligada a hacerlo, distanciándose del texto, conduciendo al monje a un mundo de reminiscencias y asociaciones. Ella se fragmentaba así en innumerables pausas, divisiones e intermitencias, como por otra parte, sucede con la lectura litúrgica; así, o la lectura se integraba en la plegaria, o no era nada. En cierto modo, los libros que el monje escribía carecían de final, porque la lectura que suscitan no termina en ningún punto, "sino quizá en las lágrimas, porque —como escribió san Jerónimo— el oficio del monje no es leer sino sufrir".[80]

78 O. Gorce, *La lectio divina des origins du cenobitisme a saint Benoit et Cassiodore*, París, 1925, v. IV, p. 12.

79 J. Dubois, «Comment les moines du moyen âge chantaient et goutaient les Saints Écritures», en Riché, P. (ed.), *Le moyen âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 262.

80 F. Alessio, *op. cit.*, p. 111.

Los objetivos espirituales del libro terminaban por recubrir así todos los actos del escriba ante su página. El libro se había convertido en un Bien en todos los sentidos, y por tanto los monasterios persiguieron la acumulación de esos textos suntuosos y magníficos. Última obligación derivada de ello, los copistas debieron transcribir una y otra vez los mismos libros, incluso si éstos eran poco leídos o no leídos en absoluto. Pero cuando esos objetivos del libro y la lectura cambiaron, la relación de escritura del monje medieval debió ceder su lugar a otras formas de aproximarse a la página. Numerosos autores han mostrado que la lectura de comprensión y la escritura cursiva de uso corriente de los siglos XII y XIII d. C., indicaban una actitud diferente ante el texto, aportada por la escolástica. A partir del siglo XII d. C., se rompió la unidad del *scriptorium* y la biblioteca, por la desaparición del primero, y porque la segunda llegó a significar, como hasta hoy, "'lugar de lectura y consulta de libros". Sin embargo, el trabajo de los escribas monásticos, diseñado para durar, permaneció por medio de una compleja relación espiritual, intelectual y técnica de escritura, ellos habían logrado preservar la continuidad de la cultura en occidente. En definitiva, los copistas y M. Dain tienen razón, y esos bravos hombres y mujeres merecen que se ruegue por su alma.

Historia y grafía, núm. 10, 1998.

De veras o de novela. Un ensayo en la distinción de novela histórica e historiografía

COVADONGA GALLO FERNÁNDEZ
LICENCIATURA EN HISTORIA /UIA
CARLOS MENDIOLA MEJÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA /UIA

Qué extraño que todos tengamos los ojos diferentes, como joyas engastadas en nuestro cuerpo, y que cuando miramos a otro a los ojos creamos que podemos ver quién es.

GRAHAM SWIFT

Descartes formuló un argumento escéptico en cuanto a la imposibilidad de distinguir el sueño de la vigilia. Él pretendía fundamentar el conocimiento, y por eso quería refutarlo. La distinción entre novela histórica e historiografía puede considerarse como una reformulación de este argumento escéptico. Hoy podemos reformular el argumento diciendo: si la única manera de hablar de lo que ocurre en los sueños y de lo que ocurre en la vida es la narración, ¿cómo podemos distinguirlos? Si no tenemos otra cosa que la narración, entonces cada modo de narrar tendrá que cumplir con condiciones distintas para que nos permitan mantener la distinción.

El propósito de nuestro artículo consiste en mostrar las condiciones que tienen que cumplir estas narraciones. Lo expondremos en tres apartados: el lugar de la novela histórica respecto a la historiografía, la exposición de un argumento que defiende la posibilidad de comprobar el conocimiento historiográfico y, por último, la comparación de dos novelas históricas con un libro de

historiografía. Con los tres apartados anteriores queremos concluir que las condiciones de la construcción de la novela histórica y de la historiografía están determinadas por sendas exigencias sociales, de tradición, institucionales y epistemológicas.

Lo "histórico" de la novela histórica

En los últimos decenios del siglo xx la novela histórica hispanoamericana llega a ser un importante fenómeno literario que se erige como una nueva forma dentro de la tradición del género.[1] Esta novela histórica se distancia del modelo tradicional tanto en lo que respecta a los aspectos formales de su narrativa como en la posición que adopta frente a la historiografía,[2] pues en términos generales se caracteriza por la relectura crítica y desmitificadora de la historiografía a través de una escritura que cuestiona las versiones oficiales de este discurso historiográfico y problematiza, además, el papel que desempeña el documento en la reconstrucción del pasado.

Si es así, las novelas históricas de finales de este siglo no representan una variante más del género, sino que en ellas se revela la renovación radical del mismo gracias a una diversidad de estrategias que responden a cambios en las condiciones de su pro-

1 Para hacer referencia a la reciente producción de novelas históricas en Latinoamérica, Seymour Menton emplea el término de "nueva novela histórica", el cual vincula una novela formal y conceptual con una serie de rasgos, entre los que destacan: la distorsión consciente de la Historia con exageraciones y anacronismos, la ficcionalización de personajes históricos, la abundancia de comentarios metaliterarios sobre el proceso mismo de escritura, la cita intertextual y, por último, la aplicación de conceptos bajtinianos como lo dialógico, lo carnavalesco, lo paródico, o la heteroglosia. *Cf.* Seymour Menton, *La novela histórica de la América Latina, 1979-1992*, México, FCE, 1993 (Colección popular, núm. 490).

2 "Historiografía" se refiere al quehacer del historiador en la práctica de construcción desde el presente con pretensiones de validez, e "histórico" al supuesto carácter historiográfico que según la concepción tradicional tendría que estar en la novela histórica.

ducción.[3] Pero más allá de estudiar esta nueva manifestación que implica un análisis aparte, en estas líneas se pretende resaltar la idea de que, como todo género, el de la novela histórica es resultado de una tradición, de una trayectoria de innovaciones y convenciones que han variado con el tiempo, según el momento en el que se elaboraron los relatos.

Por ello, aunque la novela histórica contemporánea establece nuevas prácticas y relaciones respecto a los hechos "históricos" y su interpretación, ha conservado convenciones genéricas —tanto en su forma literaria como en sus modos de representación— de la novela histórica tradicional,[4] cuyo modelo surgió en el siglo xix, siendo su característica esencial la supuesta presencia de la historiografía en la ficción.

Es justamente esta hibridez del género, que resultaría de la incorporación de materiales "históricos" a un mundo de ficción, el problema principal al que se enfrenta toda aproximación a la distinción entre novela histórica y la historiografía. Una de las perspectivas que ha intentado delimitar esta supuesta unión complementaria surge a partir del estudio de las semejanzas y las diferencias que el novelista guarda con el historiógrafo, y por tanto la novela histórica con el producto de la actividad historiográfica. Comparación que al centrar inevitablemente su discusión en el problema de la verdad, lleva a confirmar que en su concepción tradicional el género no cumple con las pretensiones de la verdad historiográfica, definida en términos de verificación.

3 María Cristina Pons analiza el papel que esta narrativa contemporánea desempeña en la tradición del género de América Latina, articulando su producción y/o modificando tanto el contexto literario como al contexto sociohistórico en el que emerge. *Cf.* María Cristina Pons, *Memorial del olvido. La novela histórica de fines del siglo xx*, México, Siglo XXI Editores, 1996.

4 En su trabajo, Georg Lukács marca los parámetros de la novela histórica clásica, en función del modelo desarrollado por Walter Scott en la época romántica. *Cf.* Georg Lukács, *La novela histórica*, tr. Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1976 (Obras completas, vol. 9).

Ciertamente, es la aproximación de los personajes uno de los más notables que distingue la novela histórica del relato historiográfico. En la primera, la figuras son presentadas de una manera libre y sentimental, pero también —y esto es lo importante—, lo que ofrece la novela histórica es lo que Georg Lukács llama la excepcionalidad en la actuación de los personajes,[5] capacidad de la imaginación novelesca que un historiógrafo no puede permitirse. Sin embargo, para un cierto nivel de análisis y argumentación, es su pretensión de verdad la diferencia más esencial que separa a la historiografía del conjunto de las historias de ficción.

Se ha querido que uno de los rasgos fundamentales de la novela histórica sea que trabaje sobre un pasado documentado historiográficamente. Independientemente del tipo de episodios "históricos" que se elijan para la reconstrucción ficcional, el pasado en la novela histórica no sería entonces un mero marco decorativo;[6] por el contrario, cumpliría un papel estructural dentro de una narración que aspira a la verdad, ya que "ese pasado no es legendario o fantástico, sino concreto, datado y reconocible; un tiempo que ha quedado fijo en documentos escritos, que ha dejado sus huellas en la realidad (ruinas, monumentos, obras de arte, objetos, etcétera) y cuya existencia está avalada por la historiografía".[7]

5 En la novela histórica, es la excepcionalidad creada alrededor del personaje la que moraliza, porque en ella los sentimientos son presentados de una manera tan familiar, pero a la vez tan extrema, que es el lector quien juzga desde su presente. En la literatura no hay una confrontación con el pasado, sino que todo es percibido desde el horizonte cultural del lector. Lukács, *La novela histórica*, *op. cit.*, p. 15.

6 Carlos García Gual llama a una novela histórica una ficción implantada en un marco histórico. Define el carácter histórico del relato no tanto por la exactitud de los datos, sino por la pretensión de recrear una atmósfera histórica mucho más emotiva y pintoresca que la historiografía suele esbozar. *Cfr.* Carlos García Gual, *La antigüedad novelada. Las novelas históricas sobre el mundo de griegos y romanos*, Barcelona, Anagrama, 1995.

7 Celia Fernández Prieto, "Relaciones pasado-presente en la narración histórica contemporánea", en José Romera Castillo *et al.* (eds.), *La novela*

Es esta manera de entender lo "histórico" de la novela lo que nos lleva a peguntar, desde una perspectiva distinta, por la validez de sus criterios para la historiografía de hoy. Sobre todo cuando ésta ha logrado establecer un conjunto de reglas metodológicas que evidencian su discurso verdadero, frente al que no lo es. Difícil responder a partir de un relato donde no se puede comprobar un uso historiográfico de las fuentes. En la ficción precisamente —dice Michel de Certeau—, "el historiador combate una falta de referencialidad, una lesión del discurso 'realista', una ruptura del matrimonio que supone entre las palabras y las cosas".[8]

En la novela histórica no existe indicio o dato alguno que soporte la verdad de sus afirmaciones. Y aun cuando se diera el caso de que se encontraran indicaciones en el texto —a través de las cuales se pretendiera legitimar la validez de la novela— advirtiendo lo que es real y lo que es ficticio, como los prólogos, palabras preliminares o notas a pie de página, habrá que entenderlas como una técnica del género para crear alrededor del pasado un efecto de verosimilitud, de tal manera que aparezca como si realmente hubiera sucedido o, lo que es lo mismo, como un efecto realista.

Imposible será ir a cotejar las fuentes de donde proviene el material "histórico" o aprender del relato. Y no sólo porque las estructuras literarias de las que se vale el novelista para crear su historia destruyen completamente la objetividad que se acredita a la historiografía en la construcción de los documentos, sino también porque el novelista —a diferencia del historiógrafo, que sí tiene que referir los documentos y testimonios que sustentan su argumento— al imaginar los sucesos no pretende certificar la verdad de su discurso.

Por consiguiente, el mundo de la novela histórica es homogéneamente ficticio. Si en la construcción de los hechos no es posible verificar las pretensiones de su verdad, entonces:

histórica a finales del siglo XX, Madrid, Visor Libros, 1996 (Biblioteca Filológica Hispana, 26), p. 213.

8 Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, tr. Alfonso Mendiola, México, UIA, 1995, p. 53.

> [dentro] de la experiencia ficcional del mundo toda persona o lugar histórico (o cuyo concepto es de dominio público) serán reducidos [...] a las propiedades explícitamente mencionadas en el discurso ficcional. Ningún interés empírico acerca de estos individuos ingresará en la esfera de la recepción literaria.[9]

Así pues, el pasado, con sus eventos y sus personajes, que recuperan la novela histórica, no será historiográfico, puesto que no fue documentado. Cualquier tipo de análisis de validez historiográfica para conocer las fuentes del autor, aceptar su interpretación o ver el domino particular de la historiografía y de la ficción, no llevará sino a una sola conclusión: lo "histórico" de la novela histórica es ficción en sentido de que todo lo expuesto es narrado como una realidad verosímil, pero no verdadera.

El trabajo del novelista parte de la tradición —fantástica o legendaria— por la que un personaje o suceso se ha inscrito en el conocimiento colectivo. Sólo en este sentido la elaboración de la novela histórica invita a ser comparada con la actividad historiográfica. En el primer caso, creemos entonces que el novelista hace del material una interpretación ficcional de tiempos lejanos que aspira a ofrecer conocimiento, no en términos historiográficos, sino de leyenda, entendida como un relato "histórico" cuyo trasfondo de verdad ha sido desfigurado por la tradición. Pero en el segundo caso, y esto lo podemos probar por una serie de criterios de validez que fundamentan su discurso, el historiógrafo construye su versión como afirmaciones verdaderas sobre documentos.

Se podría luego concluir que la contextualización de los hechos que hace el historiógrafo —justificada en referencias— destruye completamente la excepcionalidad del personaje que acredita el esquema legendario de la novela histórica. Y en segundo lugar, advertir cómo hoy el quehacer de la historiografía implica objetividad y argumentación, pretensiones de validez de las cuales la

9 Maryse Bertrand de Muñoz, "Novela histórica, autobiografía y mito", en Romera Castillo, *La novela histórica a…*, *op. cit.*, p. 35.

novela histórica se mantiene al margen siguiendo el curso de su propia tradición.

En el siguiente apartado desarrollaremos tres argumentos. En el primero pretenderemos refutar la opinión de que la historiografía carece de comprobación, por contar con una trama que nunca puede confrontarse. En el segundo trataremos de refutar la afirmación que niega las diferencias entre literatura e historiografía, en tanto que su origen y resultado es el mismo. En el tercer argumento ensayaremos un esquema de los pasos que tiene que seguir la comprobación en historiografía.

Argumentos en defensa de la distinción

En contra de la distinción entre novela e historiografía se sostiene un argumento que niega la posibilidad de comprobar a la última. Ninguna de las dos —concluye este argumento— puede cumplir con sus pretensiones de validez. Por ejemplo, la trama, que estructura los hechos, no puede comprobarse porque es una construcción sin una base empírica. Los modos en que se puede hablar de los acontecimientos son tramas. A la realidad sólo puede llegarse por medio de ellas. La trama teje los hechos bajo una red de sentido, de tal manera que ningún hecho podría llevar a la trama, ni siquiera la suma de los hechos. La trama construye el sentido pleno y siempre es algo más que la serie de hechos. Ese extra que pone es una alegoría y es producto de la imaginación del historiador.[10]

Estamos de acuerdo en que la comprobación no puede llevarse a cabo con base en la trama, pero no por eso no puede haber comprobación de las afirmaciones que hace la historiografía. Las tramas, como las teorías de cualquier ciencia, carecen de verdad o falsedad.

10 Véase Hayden White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, tr. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1992, p. 62.

Las teorías determinan un conjunto de modelos en donde deben cumplirse las afirmaciones. Esta determinación no sólo puede hacerse por medio de leyes. Una teoría determina una clase de modelos para dar cuanta de algo, ya sean ciertos datos, fenómenos o experiencias correspondientes a determinado ámbito de la realidad. Parte de la identificación de la teoría consiste, entonces, en la identificación de aquello de lo que quiere dar cuenta. La teoría define los modelos con la pretensión de que aquello de lo que se quiere dar cuenta quede presentado cabalmente en los modelos.

Esta pretensión se hace explícita mediante un acto lingüístico o proposicional: una afirmación. La afirmación sólo tiene validez en la teoría, porque sólo adquiere sentido en ella. La comprobación de la afirmación expresa que la teoría representa adecuadamente aquello de lo que pretende dar cuenta. La teoría dice cómo es el mundo, esos pedazos del mundo del que quieren dar cuenta en su ámbito de aplicación específica.[11]

Una teoría, como la trama, no es verdadera ni falsa; sólo puede ser valorada de acuerdo a su belleza, rigor, precisión o eficacia. Las afirmaciones o proposiciones en cuanto "sentencias narrativas"[12] son las verdaderas o falsas. Aunque la falsedad de una afirmación pueda refutar una teoría, en tanto que muestra que no representa de manera cabal aquello de lo que quiere dar cuenta, hay buenos motivos para distinguirlas. Confundirlas oscurece la naturaleza compleja de las teorías. Identificarlas hace que no encuentre confrontación alguna la afirmación. Por lo tanto, la teoría como la trama están compuestas de afirmaciones o "sentencias narrativas" que sí son susceptibles de ser verdaderas o falsas, y si directamente

11 Véase José A. Diez y C. Ulises Moulines, *Fundamentos de la filosofía de la ciencia*, Barcelona, Ariel, 1997, pp. 330-2. Javier Echeverría hace una reseña de este libro: "Análisis filosófico de la ciencia", *Revista de libros*, núm. 28, pp. 18-9.

12 *Cf.* Arthur C. Danto, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, tr. Eduardo Bustos, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 99-155.

no cabe atribuir valores veritativos a las teorías o las tramas, sí cabe atribuírselos derivadamente.

Lo anterior queremos desarrollarlo con un argumento que muestre cómo los datos siempre son teóricamente cargados. De tal manera que aunque la trama y las sentencias narrativas no sean simétricas en cuento a su comprobación, sólo si los datos usados en la sentencia narrativa tienen lugar en la trama podemos comprobarlos. De esta forma, hay una especie de cierre hacia la construcción de la trama como el único lugar donde puede dirigirse la comprobación. Así, podría demostrarse que la construcción que hace la historiografía de sus datos es distinta a la que hace la literatura.

Antes de pasar a este desarrollo, vale la pena atender a otro argumento en contra de la distinción entre historiografía y la novela histórica. Detenernos en este argumento permitirá dar más elementos en cuanto a la distinción de la construcción de la realidad entre la historiografía y la novela histórica.

Este argumento sostiene que tanto el autor del discurso ficticio como el del discurso real recurren a experiencias personales de la vida cotidiana. Ambos basan la construcción de su texto en experiencias originadas en su función como hablante y oyente, así como en su conocimiento práctico de las estructuras y de los usos de la reglas interaccionales.[13]Los dos discursos se basan en nuestra vida cotidiana y nos hacen conocerla mejor. Por ello tienen el mismo poder gnoseológico tanto la historiografía como la novela histórica. Las dos encuentran su confrontación en las experiencias de la vida cotidiana.

Respecto a este argumento estamos de acuerdo en que los dos discursos respetan simbólicamente un fragmento de la realidad. Los dos discursos tienen supuestos sobre las cosas o procesos de la

13 *Cf.* Teun A. van Dijk (ed.), *Discurso y literatura. Nuevos planteamientos sobre el análisis de los géneros literarios*, tr. Diego Hernández, Madrid, Visor, 1999, pp. 240-1.

realidad. En los dos se exige al lector el cierre[14] por medio del cual descubre al interior del texto la representación de las relaciones del fragmento de la realidad.

No estamos de acuerdo en que la historiografía y la novela histórica realicen la misma construcción de la realidad. Las exigencias de cada una son distintas, y de esta manera no ofrecen la misma realidad.

El cierre que realiza el lector del texto del discurso ficticio implica que por un tiempo debe hacer "como si" se diera la realidad correspondiente. Aquí se finge la realidad aunque se sabe que "no es real". En consecuencia, la representación de la ficción vive de la realidad "verdadera". En cambio, el cierre que tiene que realizar el lector del texto de discurso real consiste en que por un tiempo debe hacer "como si" se diera la realidad "verdadera" correspondiente. El lector de historiografía finge la realidad esperando poder comprobarla.

Los textos del discurso ficticio son diferentes a los textos del discurso real en la suposición de los personajes y las acciones. Esta ficción exige que los lectores construyan *diferentes* significaciones sobre la base del mismo texto. El ámbito de la realidad del texto del discurso ficticio depende de su construcción de significación. Esta construcción está orientada socialmente bajo un punto de vista estético. Los acontecimientos narrados y los personajes —sus afirmaciones— son reales dentro de la ficción, pero no en el sentido en que pudieran utilizarse procedimientos para verificar su verdad. Aunque estén influidos por la experiencia, la base de las representaciones ficticias es en última instancia su función misma, la ficción.[15] El texto del discurso ficticio tiene su ámbito en lo que socialmente es considerado el sistema de literatura.

---

14 *Cf.* Michel Foucault, "El pensamiento del afuera", en *Entre filosofía y literatura*, tr. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 297-319.

15 *Cf.* Antonio Tabucchi, "Escribir para hacer soñar, soñar para ser libre", en *Líneas de fuego*, núm. 1, 1999, pp. 25-32.

> Las sociedades —y con ellas cada uno de nosotros— necesitan, por lo menos para su funcionamiento interno, realidades estables como referencia predecible, y esperable para la conducta y la comunicación. Sólo por medio de la trivialización, es decir, haciendo esperables las conductas, son posibles la comunicación y la acción con sentido. Pero eso necesita ante todo realidades socialmente estabilizadas, pero a su vez también la posibilidad de modificarlas. Por lo tanto, son necesarias la estabilidad y la inestabilidad, esta última incluso en la forma sólo en apariencia paradójica de la inestabilidad estabilizada. Esta contradicción, contra la que se lanzan todas las ideologías autoritarias, ha sido solucionada por las sociedades modernas diferenciándose internamente y distribuyendo así la construcción social de la realidad en diferentes sistemas sociales.[16]

A la historiografía, bajo el sistema ciencia, se le exige comprobar sus representaciones por medio de procedimientos técnicos institucionalizados.

> Los historiadores, podríamos sugerir, evalúan típica y adecuadamente su conocimiento (y sus conceptos) dentro de un marco preestructurado por intereses en la predicción y el control, aun cuando a menudo lo hagan con vistas a usarlo para que sirva a una variedad de intereses ulteriores. *Entonces* puede ser de utilidad a los individuos para que se orienten dentro de sus comunidades, o puede facilitar predicciones del comportamiento social o incluso individual. Según este punto de vista, la historia difiere de la ciencia, no en virtud de los intereses generales que se constituyen dentro del proceso de su producción y evaluación, sino en virtud de los intereses a los que sirve típicamente, y del contenido a partir del cual surge. Así, hay fuertes bases para tratar al conocimiento histórico como *fundamen-*

---

16 Peter M. Hejl, "Ficcion y construcción de la realidad. La diferencia entre ficciones en el derecho y en la literatura", en Paul Watzlawick y Peter Kreig, *El ojo el observador. Contribuciones al constructivismo*, tr. Cristóbal Pechiocki, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 97-8.

talmente instrumental en carácter; no es tal vez totalmente análogo al conocimiento de la física o la ingeniería mecánica, pero es totalmente comparable con, digamos, la paleontología, u otras ciencias de donde los intereses manipulativos inmediatos no sean relevantes, pero donde las operaciones cognoscitivas generales involucradas en la predicción y el control son no obstante manifiestas.[17]

El argumento que hace equivalente el poder gnoseológico de la historiografía y de la novela histórica se sostiene en que ambas parten y tiene como objeto la vida cotidiana, puesto que ésta aparece en la experiencia compartida por nuestra función comunicativa. Frente a este argumento negamos que el consenso de la comunidad sea alcanzado mediante la aplicación de un tipo particular de conocimiento público. Por el contrario, las exigencias de la construcción de la realidad ofrecen un ejercicio de habilidades comunicativas y proclividades, teniendo como marco el camino del conocimiento. Sólo de esta forma sabemos lo que debemos esperar.

La comunicación en la vida cotidiana es tanto evaluativa como descriptiva. En un noticiero de la televisión nos cuentan de asesinatos, ataques terroristas, malas aplicaciones de la justicia, etcétera. El conocimiento que adquirimos por medio de este noticiero es producto de una identificación del código

17 Barry Barnes, "El problema del conocimiento", en León Olivé (comp.), *La explicación social del conocimiento*, tr. Adriana Sandoval, México, UNAM, 1985, pp. 73-4. La afirmación de Barnes tiene lugar en la discusión con la tesis de Habermas acerca de la distinción entre intereses y verificación de las ciencias. Para Habermas las ciencias empírico-analíticas surgen del interés de predicción y control: por eso deben verificarse por su capacidad técnico-instrumental. En cambio, las ciencias histórico-hermenéuticas surgen de un interés práctico y su verificación depende del éxito en la preservación y expansión de la intersubjetividad de una posible comprensión mutua orientada a la acción. Barnes matiza su posición diciendo: "Es preciso reconocer que el carácter del conocimiento de la ciencia, es una cuestión extraordinariamente difícil".

empleado —como una red de conceptos organizados teóricamente— para predecir o inferir lo que debemos esperar de la información. El conocimiento ha sido adquirido si sabemos cómo lo podemos evaluar. Todo conocimiento está sostenido socialmente en un conjunto de convenciones sobre lo que se está de acuerdo. La sociedad de científicos en su función comunicativa estabilizan ese conjunto de convenciones.[18] Así las exigencias de construcción de la realidad determinan en la historiografía y la novela histórica ámbitos distintos.

Ahora bien, regresaremos a nuestro desarrollo de verificación en la historiografía.

Uno. La verificación de una afirmación o sentencia narrativa no puede realizarse independientemente de la teoría o de la trama. Las afirmaciones no son producto de una observación "neutral" de los documentos o los datos que podrían encontrarse en ellos. Si una de las características generales de la sentencia narrativa es que debe referirse a dos hechos separados en el tiempo,[19] entonces podemos entender por estos hechos los datos extraídos en la construcción del documento. Toda observación de dichos documentos está basada en una interpretación y ésta no es más que una conceptualización teórica, explícita o implícita. Como ya hemos dicho, esta conceptualización teórica (interpretación) puede considerarse análoga a la trama de la historiografía. La construcción del documento supone otro en la descripción que adquiere sentido en la trama. La trama no está justificada directamente por la construcción del documento, pero no podríamos encontrar la construcción del documento sin ella.[20]

Dos. Toda verificación implica un cierre hacia el lugar desde donde se está dando la afirmación. La representación de la realidad remi-

18 *Ibid.*, p. 79.

19 *Cf.* Danto, *Historia y narración. Ensayos…*, *op, cit.*, p. 99.

20 *Cf.* David Bloor, *Conocimiento e imaginario social*, tr. Emmánuel Lizcano y Rubén Blanco, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 59-89.

te a técnicas o estilos de construir apariencias de realidad, producidas a partir de recursos culturales disponibles. Estas representaciones cumplen su tarea sólo si sirven al propósito con que fueron hechas. Por ejemplo, un diagrama en física no implica confrontarlo con la realidad, sino el uso de la figura; un esquema de anatomía está diseñado para facilitar el reconocimiento y el nombramiento dentro del contexto de una actividad particular. Son símbolos que adquieren sentido gracias a la operación que persiguen (un mapa sirve a un tipo de procedimiento, sólo muestra una semejanza intuitiva con apariencia de la realidad misma), pero son construidos con base en convenciones. La construcción de un documento sólo puede ser valorada de acuerdo con el propósito que se perseguía.[21] Si otra característica de las sentencias narrativas es que el segundo hecho tiene que poder explicar al primero,[22] entonces sólo podrá verificarse respecto de este propósito.

Tres. Una afirmación permite refutar la trama. La construcción verificada de un documento puede negar una trama. Esta verificación del documento puede demostrar que el documento no existe, o que fue construido de manera incorrecta.[23] Si otra de las

21 *Cf.* Humberto Maturana R., *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad*, México Anthropos, 1995, pp. 63-104.

22 *Cf.* Danto, *Historia y narración. Ensayos…*, *op. cit.*, p. 99.

23 *Cf.* Paul de Man, "La retórica de la ceguera: Jacques Derrida y la lectura de Rousseau", en *Visión y ceguera: Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*, ed. y tr. Hugo Rodríguez Vecchini y Jacques Lezra, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1991, p. 153. Paul de Man muestra cómo podría refutar la construcción que hace Derrida del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. "¿Importaría decir entonces quién tiene la última palabra, si Derrida o Rousseau, puesto que de hecho ambos están diciendo lo mismo? Hay que reconocer, por supuesto, que si Rousseau no pertenece al periodo "logocéntrico", entonces el esquema de la periodización que utiliza Derrida resultaría decididamente arbitrario". *Cf.* Meyer Shapiro, "Freud y Leonardo: un estudio histórico del arte (1956)", en *Estilo, artista y sociedad. Teoría y filosofía del arte*, tr. Francisco Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1999, p. 169. Shapiro muestra cómo la interpretación de Freud es falsa por estar basada en una

condiciones de las sentencias narrativas es que debe contar con un principio, un desarrollo y un final,[24] entonces su estructura narrativa coincide con la trama y podrá refutarse si se puede negar uno de los hechos que componen el principio o el final, así como mostrando que no hay enlace entre ellos.

El siguiente apartado se encarga de mostrar cómo las construcciones que hacen tanto el historiógrafo como el novelista pertenecen a tradiciones completamente distintas. A partir de una comparación entre dos novelas históricas y un texto historiográfico sobre el mismo personaje, el argumento se centra en mostrar cómo las afirmaciones de la historiografía tienen pretensiones de validez que pueden ser verificadas, y la novela histórica sólo cumple con las pretensiones de una ficción coherente dentro del propio relato.

¿La novela histórica es historiografía?

El compromiso que en el siglo XIX adquiere la historiografía de alejarse de las pretensiones de la ficción para llegar a ser científica, ha generado modelos historiográficos como el trabajo de Jacques Heers, *Gilles de Rais. Vérités et légendes*[25]—, que nos permiten comprobar cómo una novela histórica actual —*Gilles y Juana*,[26] de Michel Tournier, y *Vida y muerte de Gilles de Rais*, de Robert Nye[27]— no se confunde con un modo de hacer historiografía hoy.

construcción equivocada del documento: Freud lee un buitre, en los cuadernos de notas de Leonardo, en lugar de un milano.

24 *Cf.* Arthur C. Danto, *Narration and Knowledge*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, p. 236.

25 Jacques Heers, *Gilles de Rais. Vérités et légendes*, París, Perrín, 1994.

26 Michel Tournier, *Gilles y Juana*, tr. Jacqueline y Rafael Conte, Madrid, Alfaguara, 1989.

27 Robert Nye, *Vida y muerte de Gilles de Rais. Una historia de guerra y brujería en el siglo XV*, tr. María Isabel Buler de Foley, Barcelona, Edhasa, 1993 (Narrativas Históricas).

Lo "histórico" no se encuentra en las afirmaciones de la novela histórica como una base historiográfica de lo que el lector pudiera obtener elementos de verdad. Lo "histórico", en contraposición a la perspectiva tradicional, es ficción, es tradición, es leyenda. Lo "histórico" en las formas literarias de las que se vale el novelista para crear su argumento es el recuerdo que tenemos de un personaje, sea por un detalle, un episodio o un rasgo de carácter, pero sin el cual el fuego de la imaginación se apagaría. Ejemplos sobran, y de ellos uno llama la atención: Gilles de Rais, quien goza de una celebridad excepcional por sus prácticas sodomitas.

En el estudio de este personaje, útil para probar la distinción entre el discurso ficticio y el discurso real, la leyenda es una cosa y los daros historiográficos son otra, y aun cuando su vida ha sido registrada por la historiografía, lo conocemos sobre todo por lo que se ha dicho de él como Barba Azul. Y es aquí donde se confirma que el argumento que construye la novela histórica es completamente distinto al historiográfico.

En el ámbito de la ficción, con *Gilles y Juana* y *Vida y Muerte de Gilles de Rais,* los novelistas Michel Tournier y Robert Nye, respectivamente, crearon un relato legendario que ya forma parte de la tradición sobre el personaje que da inicio en el siglo XIX. Por su parte, el historiógrafo Jacques Heers, en *Gilles de Rais. Vérités et légendes*, construyó las fuentes existentes sobre el personaje y su época como documentos historiográficos que despojan a toda afirmación de un carácter falso y legendario, para ofrecer sólo la verdad que deriva de la contextualización de la figura de Gilles de Rais.

La construcción del pasado que busca Heers consiste, entonces, en verificar las pretensiones de validez de los datos contenidos en toda afirmación hecha sobre Gilles de Rais. De tal manera que, arrancando lo falso a los documentos, emprende una lucha contra los mitos y las leyendas que han convertido a Gilles de Rais en un personaje satánico, asesino, sodomita e inspirador de Barba Azul. En palabras de Michel de Certeau:

> Con el aparato de la crítica de documentos, el erudito saca trozos de error a las "fábulas". El terreno que él conquista sobre ellas, lo adquiere al diagnosticar lo falso [...] se dedicar[á] a perseguir lo falso más que a construir la verdad, o como si sólo pudiera producir la verdad reconociendo algo de error. Su trabajo sería el de la negación, o, para tomar de Popper un término más apropiado, un trabajo de la "falsabilidad". Desde este punto de vista, la ficción es, dentro de una cultura, lo que la historiografía instituye como erróneo, y de este modo se labra un territorio propio.[28]

Basándose en documentos accesibles que evocan los tiempos en los que vivía Gilles de Rais y confrontándolos con la bibliografía sobre la Francia feudal en los tiempos de la guerra de los Cien Años, el mencionado historiógrafo hace de este personaje y de su época el cuadro más fiel a la realidad.

Dentro de un primer registro de fuentes indirectas, Heers ubica las crónicas de la época del rey de Francia, de Anjou o de Bretaña. Él encuentra que éstas hablan extensamente de los acontecimientos de la época, dejando ver cantidad de nombres de hombres del consejo o de guerra, entre ellos el señor de Rais, perdiéndose las indicaciones alusivas a sus empresas entre otras tantas.[29] Junto a

28 Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis entre…, op. cit.*, pp. 51-52.

29 Estos documentos son: Alain Bauchart, *Les Grandes Chroniques de Bretagne (1514),* H. Le Meignen (ed.), Nantes, 1886; Jean de Boueil, *Le Jouvencel,* Camille Favre y León Lecestre (ed.), 2 vols., París, 1887-1889; Jean de Bourdigné, *Historie agrégative des Annales et Chroniques d'Anjou*; Jean Chartier, *Chronique de Charles VII*, A. Vallet de Viriville (ed.), 3 vols. París, 1858; Guillaume Couginot, *Chronique de la Pucelle*, A. Vallet de Viriville, París, 1859; P. Charpentier y Charles Cuissard, *Journal du siège d'Orléans*, Orléans, 1896; Guillaume Gruel, *Chronique d'Arthur III de Richemont*, Achille Le Vavasseur (ed.), París; "Journal d'un bourgeois de Paris (1400-1422)", t. II, y "Journal d'un bourgeois de París sous le règne de Charles VII", t. III, en M. Michaud y Poujoulat (ed.), *Mémoires relatifs à lʰHistoire de France*, 1854; Jean Kerhervé, "Aux origenes d'un sentiment national. Les chroniqueurs bretons de la fin du Moyen Age" en *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, 1980; Auguste Vallet de Viriville, "Documents inédits sur La

éstas, considera que las declaraciones de los testigos en el proceso de rehabilitación de Juana de Arco, aun cuando fueron casi todos compañeros de armas de Gilles durante el combate, aportan poco.[30] Y, por último, el *Mémoire des héritiers*, escrito en 1435 por los parientes de Gilles, le resulta impreciso en tanto que fue redactado con el fin de frenar el proceso de dilapidación del patrimonio y obtener así la tutela del mismo.[31]

Para el segundo registro, las fuentes directas se refieren a dos momentos importantes de su vida. Por un parte las actas redactadas por un notario de Orléans en 1435 —estados de cuenta, préstamos, empeños y algunos correos contables de los responsables de las finanzas de la villa por compras o salarios—, le permiten afirmar que el año de 1435 en Orléans es el único momento cuando se reportan dificultades financiares para Gilles.[32] Por la otra, piezas auténticas de los procesos eclesiástico y civil —encuestas, interrogatorios o deposiciones de los demandantes y de los testigos, actas de acusación, confesiones de Gilles y de sus familiares, sentencias y condenas— lo llevan a probar la culpabilidad de Gilles de Rais.[33]

Hire, Chabannes et autres capitaines de XV siècle", en *Bulletin de la Société de l'Histoire de France*, 1859-1860.

30 Estos documentos son: Regina Pernaud, *Vie et Mort de Jeanne d'Arc. Les témoignages du procès de réhabilitation (1450-1456)*, París, 1953, y J. E. Quicherat, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, 5 vols. París, 1841.

31 Este documento es: "Mémoire des héritiers de Gilles de Rais", en H. Morice, *Mémoires pour servir de preuves à l'Histoire civile et ecclésiastique de la Bretagne*, 4 vols. , París, 1742-1746. (En francés, en esta acepción, '*mémoire*' es masculino. Se podría traducir al español por 'memorial').

32 Estos documentos son: M. Blanchard, *Cartulaire des sires de Ray (1160-1449)*, col. Archives historiques du Poitou, t. XXVIII, 1897, y t. XXX, 1899, y Rémi Boucher de Molandon, *Les Comptes de la ville d'Orléans au XIV et XV siècles (1380-1460)*, Orléans, 1880.

33 Estos documentos aparecen en: Georges Bataille, *Le Procès de Gilles de Rais*, París, J. J. Pauvert, 1985.

Ante los hechos pretendidos por la tradición: su devoción hacia Juana de Arco, su ilustración e importancia como mariscal de Francia y barón de Bretaña, sus gastos suntuarios, las acusaciones, el desarrollo y la naturaleza del proceso que lo llevó a la muerte, Heers se vuelve completamente crítico, ofreciendo así a un Gilles de Rais limpio de interpretaciones novelescas, anacrónicas y arriesgadas. Y así como su objetivo es rechazar toda imaginación y toda especulación novelesca, para justificar su estudio en lo que se sabe del contexto en el que evolucionaba Gilles de Rais, el de Tournier y Nye es no ofrecer este tipo de verdad historiográfica, sino la excepcionalidad de su actuación que lo identifica como el Barba Azul de la leyenda y el del cuento de Charles Perrault. Al respecto, Heers afirma que convertir a Gilles de Rais en el Barba Azul de la leyendas es mero artificio: "Gilles de Rais no es Barba Azul; la historia es mucho más compleja y encuentra sus raíces en diferentes regiones del oeste, muy alejadas del país de Rais, y en todo caso, anteriores a esta época".[34]

Por lo tanto, las fuentes sobre Gilles de Rais llegan a ser documentos historiográficos en la medida en que la construcción del historiógrafo permite encontrarnos en su narración.

Jaques Heers ha mostrado cómo todo lo que se ha dicho sobre la manera de vivir de Gilles de Rais está inspirado en el *Mémoire des hériteirs*:[35] redactado para denunciar sus gastos excesivos, estos parientes pretendían ofrecer la imagen de un hombre irresponsable, incapaz de administrar sus asuntos, con el único fin de obtener la tutela sobre su patrimonio. A lo largo de su alegato no irán más allá de cifras inverosímiles y fórmulas muy generales que no aportan nada preciso:

"Su mesa estaba dispuesta a todo el mundo, y cubierta de lo más delicado en carnes y lo más exquisito en vinos; y las comidas, en algunos días eran seguidas por espectáculos conocidos como mis-

34 Heers, *Gilles de rais. Verités…*, *op. cit.*, p. 14.

35 *Ibid.*, pp. 17-89.

terios". O "Este lujo lo dedicaba sobre todo, a la arquitectura y al mobiliario de sus castillos, sus equipajes, sus vestidos, su mesa y sus fiestas". O "Todo era en su casa más brillante, más magnífico que en la casa de los reyes emperadores".[36]

Heers cuestiona en primer lugar la verdad historiográfica que puede de ofrecer un documento creado por parientes que le imponían a Gilles una imagen desastrosa. Y situando en su tiempo este lujo reprochado, concluye que, dentro del dominio de la fastuosidad y la ostentación, Gilles de Rais no se encontraba del todo fuera de lo común, pues era una costumbre del deseo de aparentar para diferenciarse del resto de la gente.[37]

Ahora bien, podría suponerse que este *Mémoire* aparece en el argumento de la novela histórica con el único sentido de imponerle a Gilles —como la tradición lo ha hecho— la imagen de gran señor. Y Robert Nye, sólo suponiendo que lo utiliza pues no hay referencias que lo comprueben,[38] no hace interpretación alguna sobre su contenido. Es justamente esta imagen de gran señor que se presenta en el relato lo que Heers clasifica de exagerado y falso:

> Los parientes del mariscal pusieron el grito en el cielo ante lo que consideraban el despilfarro de la herencia familiar. [...] Se presentó una protesta oficial al rey [...]. Entre otros pecados contra la prudencia, la organización de los asuntos domésticos en Tiffauges había sido objeto de críticas malévolas. "Unas ochenta personas comiendo y bebiendo, incluidos los capellanes y cantores de la capilla" [...] "Un establecimiento doméstico más lujoso y más debatido que el del propio rey" (*Vida y muerte de Gilles de Rais*, pp. 44 y 45).

De manera muy particular algunas quejas de este memorial surgen de lo que significó la puesta en esena del *Mystère du siège d'Orléans (Misterio del sitio de Orléans)*,[39] obra de teatro compuesta por Gilles de Rais. Siguiendo a Heers, el lujo y los grandes gastos dedicados a la puesta en escena de esa obra religiosa para celebrar la derrota del enemigo inglés y su vergonzosa huida, provocaron indignación entre los parientes de Gilles:

> Gasto de ochenta mil a cien mil escudos; mandó representar en una plaza pública y durante una semana un ministerio mostrando el sitio de Orléans de 1429, con cientos de personajes y de veinticinco mil versos.[40]

Ciertamente las cifras de estos gastos son exageradas y, en todo caso —opina Heers—, no es lo esencial. Para su tiempo, el evento adquiere en sí mismo una dimensión notable y remarcable por la presencia y la intervención directa de un capitán y barón de Bretaña, que ahí se glorifica de haber sido uno de los más ardientes defensores de la causa real y artífice de la victoria.[41]

En la novela histórica no aparece para el lector ningún tipo de referencia historiográfica al documento, porque Michel Tournier —también sólo suponiendo que lo utiliza— no lo está interpretando, sino ubicando en el relato —y esto es lo único que se puede concluir— como el momento de la leyenda, cuando Gilles de Rais hizo montar todo un espectáculo, derroche de esplendor,

36 "Mémoire des héritiers de...", citado en *ibid.*, pp. 89-90. Tr. Covadonga Gallo Fernández.

37 *Ibid.*, pp. 90-1.

38 En *Vida y muerte de Gilles de Rais* aparece una nota especificando las fuentes originales en las que se basó Robert Nye para la construcción de su argumento (p. 323); sin embargo, la obra es ficción, puesto que a lo largo del relato no se muestra un uso historiográfico de ellas.

39 François Guessard y Eugène de Certain, *Mystère du siège d'Orléans*, París, 1862 (Col. Documents inédites de l'Histoire de France). El manuscrito original se conserva en los Archivos vaticanos.

40 "Mémoire des héritiers...", citado en Heers, *Gilles de Rais. Verités...*, *op. cit.*, p. 102.

41 *Cf.* Heers, *Gilles de Rais. Verités...*, *op. cit.*

para obligar al alma errante de Juana a que reencarnara en la persona encargada de representar su papel:

> Hizo escribir un *Misterio del sitio de Orléans*, en veinte mil versos que sería representado por quinientos actores entre sublimes decorados [...]. Gilles enterró en esta fiesta más de cien mil escudos de oro. Y aún así, no creáis, ni mucho menos, que toda esta loca empresa se justifique tan sólo por el gusto del fasto y la necesidad de la ostentación [...] No, no se trataba de todo eso, era algo [...] mucho peor (*Gilles y Juana*, pp. 78 y 79).

El manuscrito original consta exactamente de 20,529 versos y se requiere, para su escenificación, un cierto número de grupos para los coros y 140 personajes, siendo Gilles de Rais el actor principal por lo menos en dos importantes escenas: poco antes de que las tropas partieran de Chinon, como mariscal y principal compañero de Juana de Arco en presencia del rey, y en el segundo episodio, como el gran maestro de decisiones que guía la marcha del ejército real cuando se dirigía a abastecer a Orléans.[42] En estas referencias historiográficas se sostiene la conclusión de Heers: la representación de este *Misterio* estaba respaldada por un fin político, porque para Gilles de Rais era una herramienta al servicio de su ambición por perpetuar su memoria. Era un intento por hacer recordar sus méritos pasados, mostrándose fiel compañero de Juana de Arco, aquélla que había dado la libertad a Orléans.[43]

Por último, la construcción historiográfica del *Proceso de Nantes de 1440* confirma cómo la novela histórica no cumple con pretensiones historiográficas en términos de verificación. En un plano historiográfico, los cinco últimos años de la vida de Gilles de Rais concentran la atención. Y en ellos parece basarse la leyenda de la novela histórica. Heers sostiene que estos años de excesos y crueldades, hacen aparecer a Gilles como un hombre fuera de lo

42 Guessard y de Certain, *Mystère du siège d'Orléans*, citado en *ibid.*, p. 107-8.
43 *Cf.* Heers, *Gilles de Rais. Verités...*, *op. cit.*, p. 106.

común, fuera de razón, en completa ruptura con la sociedad de su tiempo: la búsqueda alquimista del oro para paliar las fuertes pérdidas de dinero, los derroches y los excesos; luego la brujería, para asegurarse la ayuda de los demonios; después rumores que lo acusan de crímenes espantosos, violaciones y asesinatos de niños; y por último, las herencias dilapidadas, la prisión, el proceso y la muerte.[44]

En las dos novelas históricas sobre Gilles de Rais, su arresto, su proceso y su muerte, mostrarán públicamente al hombre más satánico, torturador de niños pequeños y sodomita que jamás haya existido:

> xxvii: Que Gilles de Rais, el acusado [...] mató a ciento cuarentena niños o más niños, de una manera cruel a inhumana; y que [...] ofreció los miembros de estos pobres inocentes a los diabólicos espíritus; y que antes y después de su muerte, y cuando estaban agonizando cometió con estos niños el abominable pecado de la sodomía y abuso de ellos contra natura para satisfacer sus pasiones carnales y despreciables; y que después quemó en esos mismos lugares los cuerpos de estos niños y niñas inocentes e hizo arrojar sus cenizas a los vertederos (*Vida y muerte de Gilles de Rais*, p. 250).

El documento que pudiera hacer verdadera esta acusación no se encuentra en la novela histórica. En ésta, el proceso de Gilles de Rais no responde sino a la exigencia literaria de crear actuaciones excepcionales. Sobre el número de raptos y asesinatos de niños, Heers afirma que, en su confesión, Gilles de Rais fue incapaz de decir el número. De igual manera sus cómplices mostraron poca precisión al respecto cuando hablaron de cerca de cuarenta niños.[45] Esto significa que Heers sostiene sus afirmaciones en lo único que nos es dado sobre los crímenes de Gilles de Rais, las

44 *Cf. Ibid.*, pp. 141-2.
45 Bataille, *Le Procès...*, "Confession d'Henriet Griat" y "Confession de Poitou", citado en *ibid.*, p. 164.

partes de los dos procesos —el civil y el eclesiástico—: encuestas, interrogatorios, declaraciones de testigos, actas de acusación, confesiones y sentencias. La corte eclesiástica declaró a Gilles culpable tanto de "apostasía herética y de la horrible evocación de demonios" como de "haber cometido y perpetrado el crimen y el vicio contra natura con niños de uno y otro sexo, según la práctica sodomita".[46] Gilles fue condenado a la horca y a la hoguera. Sin embargo, afirma Heers, las prácticas de magia y evocación de demonios para atraer el oro, la fortuna en las armas y la ruina de los enemigos, no era un hecho insólito, aunque fueran perseguidas y condenadas por los rigores de la Iglesia.[47] Sobre la sodomía y los asesinatos de los niños, los interrogatorios de sus cómplices confirman que Gilles creía en la virtud de la sangre de los niños para cumplir con las demandas del mal y obtener de esta manera el secreto de la fabricación del oro.[48] Así, es imposible para la historiografía sostener el *leitmotiv* de la novela histórica; a saber, que en estos ejercicios de magia y brujería el recuerdo de Juana de Arco tenía un lugar.

Finalmente, Heers despoja a toda esta tradición que dio inicio en el siglo XIX de todo carácter falso para ofrecer al lector únicamente afirmaciones que pueden ser verificadas. Independientemente de su ruina y de su dramática caída, la vida de Gilles de Rais fue la de un hombre común en el siglo XV. Un noble, dueño de tierras, prisionero de tensiones bélicas, capitán de gentes de armas, señor en las marchas reales y presa entre los partidos, que pasaba de una clientela a otra y de un servicio a otro. Sí, desde una perspectiva historiográfica, Gilles de Rais no fue ni fiel compañero de Juana de Arco, ni gran señor, ni gran capitán de guerra, y el Barba Azul de la leyenda tampoco lo fue.

Historia y grafía, núm. 15, 2000.

46 Bataille, *Le Procès...*, citado en *ibid.*, p. 193.
47 *Cf.* Heers, *Gilles de Rais. Verités...*, *op. cit.*, p. 50.
48 *Cf. Ibid.*, p. 169.

Discusiones contemporáneas en la tradición histórica

Cuatro preguntas a Hayden White

ROGER CHARTIER
ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES (PARÍS)

1. 1973: Hayden White publica *Metahistory.** En Francia el libro pasa casi inadvertido. Al ignorarlo, no ocupa el sitio que debería haberle correspondido en la discusión, sobre la historia, que se había desatado dos años antes con la provocadora obra de Paul Veyne *Comment on écrit l'histoire*,[1] y que se volvería un hito con la publicación, en 1974, del ensayo de Michel de Certeau "L'opération historique."[2]

Un encuentro frustrado, y un desconocimiento perjudicial si uno recuerda las proposiciones planteadas por Paul Veyne, quien rechazaba palabra por palabra la certidumbre con que se afirmaba entonces el carácter científico de la historia cuantitativa y serial considerada en ese momento como una "revolución de la conciencia historiográfica" por parte de François Furet.[3] Según

* Las obras de Hayden White citadas en este artículo son: *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore y Londres, 1973; *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore y Londres, 1978; y *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore y Londres, 1987.

1 P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire: Essai d'epistémologie*, Paris, 1971; reed. París, Éditions du Seuil, 1978.

2 M. de Certeau, "L'opération historique", en *Faire de l'histoire*, J. Le Goff y P. Nora (eds.), París, Editions Gallimard, 1974, vol. I, pp. 3-41.

3 F. Furet, "L'histoire quantitative et la construction du fait historique", en *Annales* E.S.C., 1971, pp. 63-120.

Veyne, la historia no puede desprenderse de las formas literarias tradicionales; las explicaciones que ésta produce sólo son "la manera de que dispone el relato para organizarse en una intriga inteligible"[4] y, por último, la historia sirve sólo para propósitos de simple curiosidad.

La réplica más viva se debió a Michel de Certeau, primero en una reseña de los *Annales*,[5] y luego, en su ensayo que parecía estar reconocido por la comunidad "analista" puesto que Jacques Le Goff y Pierre Nora lo publicaron para abrir *Faire l'histoire*. El texto fue retomado el año siguiente, en su versión completa, dentro del conjunto de artículos de Michel de Certeau intitulado *L'écriture de l'histoire*.[6] Al igual que Veyne, de Certeau subraya que toda escritura histórica, cualquiera que sea su forma, es un relato que construye su discurso según los procesos de "narrativización" que reorganizan y reordenan las operaciones de la investigación. Pero, a diferencia de Veyne, propone un doble desplazamiento. Lo que determina las alternativas de los historiadores (en la segmentación de objetos, la preferencia dispensada a una forma de trabajo, la elección de un modo de escritura) es su lugar dentro de la "institución del saber" mucho más que el placer de su subjetividad. Lo que da coherencia a su discurso no es, o al menos no solamente, el respeto a las reglas propias de los géneros literarios de que se valen, sino las prácticas específicas determinadas por las técnicas de la disciplina.

¿Para qué recordar aquí esta discusión? Tal vez para mostrar lo que le habría podido aportar al conocimiento la obra de Hayden White quien, de una manera distinta, profundizaba en los términos. En efecto, el propósito de *Metahistory* no se limita a la descripción de las formalidades discursivas de la historia, aun si ésta, como en Veyne y en De Certeau, se define como "a verbal structure in the form of a narrative prose discourse"[a] (*Metahistory*: IX). La pretensión es de un alcance mucho mayor, puesto que se trata de comprender "the deep structure of the historical imagination"[b] (*Metahistory*: IX) que rige las posibles combinaciones entre las diferentes maneras de urdir la intriga o la *trama* (novelesca, trágica, cómica, satírica), los diferentes paradigmas de la explicación histórica ("formista", mecanicista, organicista, contextualista) y las diferentes posiciones ideológicas (anarquista, radical, conservadora, liberal). Los diversos tipos de asociación entre estos doce elementos (es decir, en teoría, sesenta y cuatro posibilidades lógicas, aunque menos en la realidad pues ciertas relaciones son imposibles) definen estilos historiográficos coherentes, al reunir una percepción estética, una operación cognoscitiva y un compromiso ideológico. El objeto fundamental de esta "poética de la historia" apunta a identificar las "estructuras profundas" que son las matrices de estas asociaciones.

Para Hayden White, éstas deben localizarse en las prefiguraciones lingüísticas y poéticas del campo histórico mismo, es decir, en la manera como el historiador "both creates his object of analisys and predetermines the modality of the conceptual strategies he will use to explain it"[c] (*Metahistory*: 31). Las cuatro modalidades principales de esta prefiguración quedan adecuadamente nombradas y descritas con los cuatro tropos clásicos del lenguaje poético: la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y, con un estatuto particular, "metatropológico", la ironía. De ahí la afirmación: "In short, it is my view that the dominant tropological mode and its

4 P. Veyne, *op. cit.*, p. 111.

5 M. de Certeau, "Une épistémologie de transition: Paul Veyne" en *Annales E.S.C.*, 1972, pp. 1317-1327 ["Una epistemología en transición: Paul Veyne" en *Historia y Grafía*, núm. 1, 1993, pp. 103-16. [N. del E.]

6 M. de Certeau, "L'opération historiographique", en *L'écriture de l'histoire*, París, 1975, pp. 63-120. ["La operación historiográfica", en *La escritura de la historia*, 2ª ed., México, UIA-Departamento de Historia, 1993, pp. 67-118.

a "una estructura verbal en forma de discurso narrativo en prosa".

b "la estructura profunda de la imaginación histórica".

c "al mismo tiempo que crea su objeto de análisis, predetermina la modalidad de las estrategias conceptuales de que se valdrá para explicarlo".

attendant linguistic protocol comprise the irreducibly 'metahistorical' basis of every historical work"[a] (*Metahistory*: xi).

Al tratar de identificar esta "metahistorical basis",[b] el proyecto de *Metahistory* rebasó, con mucho, las caracterizaciones que los historiadores franceses proponían, en la misma época, acerca de la "escritura de la historia"; es decir, en la interpretación de Hayden White, de lo que depende la urdimbre de la intriga. Pero de entrada su intención ocultaba una ambigüedad. ¿Cómo, en efecto, entender estas "deep structural forms of the historical imagination"?[c] (*Metahistory*: 31). El empleo mismo del término "deep structure",[d] lleva naturalmente a pensar en las prefiguraciones del discurso histórico de acuerdo con un estricto modelo lingüístico y estructuralista, y por lo tanto a considerar que tales prefiguraciones determinan automática e impersonalmente las preferencias historiográficas. Hayden White propiciaba semejante interpretación de su pensamiento al manejar las oposiciones, tan apreciadas por la lingüística estructural, entre la superficie y la profundidad, entre lo manifiesto y lo implícito, entre el lenguaje y el pensamiento. Con estas categorías define su modo de pensar: "I have tried first to identify the manifest —epistemological, aesthetic, and moral— dimensions of the historical work and then to penetrate to the deeper level on wich these theoretical operations found their implicit, precritical sanctions"[e] (*Metahistory*: x). Con ellas señala la fuerza apremiante del lenguaje, al

a "En pocas palabras, opino que el modo tropológico dominante y su código lingüístico concomitante comprenden la irreductible base 'metahistórica' de toda obra histórica".

b "base metahistórica".

c "formas estructurales profundas de la imaginación histórica"

d "estructura profunda"

e "Primero he tratado de identificar las dimensiones manifiestas —epistemológicas, estéticas y morales— de la obra histórica y luego he tratado de penetrar al nivel más profundo en el que estas operaciones teóricas hallan sus aprobaciones implícitas y precríticas".

afirmar así "the essential point"[a] de su demostración: "that, in any field of study no yet reduced (or elevated) to he status of a genuine science, thought remains the captive of the linguistic mode in wich it seeks to grasp the outline of objects inhabiting its field of perception"[b] (*Metahistory*: xi). Precríticas y precognoscitivas, las matrices tropológicas de los discursos históricos pueden interpretarse entonces como estructuras impuestas, ignoradas, al imponer las "opciones" de los historiadores fuera de su voluntad y de su conciencia.

De esta forma, las más de las veces se ha entendido la obra de Hayden White como la más importante entre las que han sometido a la historia al "linguistic turn".[c] La observación, por otra parte, es compartida tanto por los adversarios como por los partidarios de semejante "viraje". Entre los primeros, Gabrielle Spiegel subraya: "No one has been more forceful in articulating the implications of post-Saussurean linguistics for the practice of history than Hayden White";[7] [d] entre los partidarios, David Harlan reconoce a Hayden White por su "acute sensitivity to the ways in wich language both constitutes and dissolves the subject".[8] [e]

Pero volvamos al prefacio de *Metahistory*. El vocabulario empleado no sólo es el del estructuralismo, sea lingüístico o de otro

a "el punto esencial".

b "en cualquier campo de estudio que no se haya reducido (ni elevado) al estatuto de una ciencia genuina, el pensamiento permanece cautivo del modo lingüístico con el que trata de asir el perfil de los objetos que habitan su campo de percepción".

c "giro lingüístico".

7 G. M. Spiegel, "History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages", en *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 65, enero de 1990, p. 64.

d "Nadie ha sido más convincente que Hayden White al articular las implicaciones de la lingüística postsaussureana para la práctica de la historia".

8 D. Harlan, "Intellectual History and the Return of Literature", en *American Historical Review*, 94, junio de 1989, p. 593.

e "aguda sensibilidad para reconocer las formas con que a un mismo tiempo el lenguaje constituye y disuelve el sujeto".

tipo —"deep structure", "understructure", "deeper level"—,[a] Se vale de un repertorio que viene de una tradición muy distinta: "historical consciousness"[b] se utilizan cuatro veces; "choice" o "to choose",[c] tres veces. Los historiadores parecen así decidir libre y conscientemente (o conforme a una fórmula no tan afirmativa, "more o less self-consciously"[d] (*Metahistory*: XI), su preferencia por uno u otro de los estilos historiográficos reconocidos por Hayden White. Las prefiguraciones tropológicas están constituidas por un conjunto de formas posibles de entre las cuales el historiador puede escoger en función de sus inclinaciones morales o ideológicas. Hayden White ilustra con su propia decisión esta realidad de la libre opción: "It may not go unnoticed that this book is itself cast in an Ironic mode. But the Irony which informs it is a conscious one, and it therefore represents a turning of the Ironic consciousness against Irony itself"[e] (*Metahistory*: XII).

La contradicción latente entre estas dos perspectivas no ha escapado a los comentaristas, en particular a los que se agrupan entre los más fervientes defensores de la aplicación del modelo lingüístico en la historia. Hans Kellner la ha caracterizado así: "If language is irreducible, a 'sacred' beginning, then human freedom is sacrificed. If men are free to choose their linguistic protocols, then some deeper, prior, foce must be posited. White asserts as an existential paradox that men are free, and that language is irreducible".[9] [f] Este mismo dilema lo formula David Harlan quien

a "estructura profunda", "subestructura", "nivel profundo".

b "conciencia histórica".

c "opción" y "optar".

d "de una manera más o menos consciente de sí".

e "No se pasará por alto que este libro está armado desde un modo irónico. Pero la ironía que lo conforma es plenamente consciente, y representa por lo tanto un giro de la conciencia irónica contra la ironía misma".

9 H. Kellner, "A Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism", en *History and Theory*, 19, 1980, p. 23.

f "Si el lenguaje es irreductible, un principio 'sagrado', entonces se sacrifica la libertad humana. Si los hombres son libres para escoger sus códigos

—tras haber reconocido la sensibilidad de White respecto a la manera en que el lenguaje, en su conjunto, constituye y disuelve el sujeto— recuerda "on the other hand, [his] deep commitment to liberal humanism, to the human subject and epistemological freedom",[10] [a] lo que lleva a aproximar, de manera un tanto sorprendente, a Hayden White y a J. G. A. Pocock…

En un reciente artículo, destinado a responder a las objeciones contra su teoría tropológica del discurso histórico, Hayden White examina retrospectivamente esta posible tensión. Lo esencial, para él, radica en señalar la distancia con respecto a cualquier determinismo lingüístico. Contra sus críticos —pero también, tal vez, contra algunos de sus adeptos demasiado celosos—, reafirma que la elección entre una u otra de las estrategias argumentativas y discursivas es una elección hecha en ejercicio pleno de la libertad y la conciencia: "Until […] a Copernican Revolution occurs, historical studies will remain a field of inquiry in wich the choice of a method for investigating the past and a mode of a discourse for writing about it will remain free, rather than constrained".[11] [b] O más aún: "Although it [tropology] assumes that figuration cannot be avoided in discourse, the theory, far from implying linguistic determinism, seeks to provide the knowledge necessary for a free

lingüísticos, debe postularse entonces una fuerza anterior y más profunda. White sostiene como una paradoja existencial que los hombres *son* libres, y que el lenguaje es irreductible".

10 D. Harlan, *op. cit.*, p. 593.

a "por otro lado, [su] profundo compromiso con el humanismo liberal, con el sujeto humano y la libertad epistemológica".

11 H. White, "Figuring the Nature of the Times Deceased: Literary Theory and Historical Writing", en *The Future of Literary Theory*, R. Cohen (ed.), 1990, Nueva York y Londres, Routledge, p. 28.

b "Hasta […] que no ocurra una revolución copernicana, los estudios históricos quedarán como un campo de búsqueda en el que la selección del método para investigar el pasado y el modo del discurso para escribir al respecto, seguirán siendo libres más que restringidos".

choice among different strategies of figuration".[12 a] Trasladada de las elaboraciones filosóficas a las preferencias tropológicas, la libertad del sujeto que piensa y escribe, tan apreciada en la historia intelectual clásica, queda aquí totalmente a salvo.

Queda, sin embargo, el problema de la compatibilidad entre esta posición y la adopción de una teoría del lenguaje, tomada de la lingüística estructural que descansa sobre dos postulados: por una parte, que existe un código previo a todo enunciado, una "lengua" anterior a toda "habla" "language [...] is itself in the world as one 'thing' among others and is already freighted with figurative, tropological, and generic contents before it is actualized in any given utterance";[b] por otra parte, todo lenguaje opera siempre a espaldas de quienes lo emplean, fuera de su control y voluntad, y produce significados imprevistos e inestables "historical discourse [...] like metaphoric speech, symbolic language, and allegorical representation, always means more than it literally says, says something other than what it seems to mean, and reveals something about the world only at the cost of concealing something else".[13 c]

De lo anterior se desprende nuestra primera pregunta: ¿es posible articular sin incurrir en una contradicción flagrante, la lingüística postsaussureana y la libertad del historiador en tanto que creador litarario?

2. La segunda pregunta concierne a la tropología como teoría del discurso. En varias ocasiones, Hayden White ha indicado a este respecto las dos fuentes: por un lado, Vico, y, por el otro, Nietzsche. La intención de Hayden White no pretende pues describir o manejar las reglas de la retórica clásica, y ése es, me parece, el juicio inexacto de quienes le reprochan haberla simplificado o traicionado. Lo que le importa es identificar las estructuras fundamentales a partir de las cuales pueden producirse todos los discursos figurativos posibles, a saber, los cuatro tropos de la retórica clásica y la neoclásica.

En el prefacio de *Tropics of Discourse*, Hayden White limita el área de pertenencia de este "pattern tropological prefiguration":[a] "I claim for it only the force of a convention in the discourse about consciousness and, secondarily, the discourse about discourse itself, in the Western cultural tradition"[b] (p. 13). De ahí sus usos recurrentes a Vico para caracterizar las etapas del desarrollo que permite pasar del salvajismo a la civilización; en Piaget para calificar los cuatro momentos del desarrollo cognitivo; en Freud para señalar los cuatro mecanismos que operan en el sueño. De este modo, Hayden White transforma en una matriz genérica de la producción de discursos, y por lo tanto de modos de comprensión, un conjunto de categorías tradicionalmente circunscritas a la descripción de las figuras de estilo.

Un traslado semejante sugiere que los cuatro tropos fundamentales (metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía) deben entenderse como categorías *a priori* del entendimiento occidental, dado que Hayden White limita su validez a esta sola tradición cultural. Una perspectiva de este tipo resulta explícitamente for-

12 *Ibid.*, p. 34.

a "Aunque [la tropología] supone que la figuración no puede evitarse en el discurso, la teoría, lejos de implicar el determinismo lingüístico, busca proporcionar el conocimiento necesario para una elección libre entre las diferentes estrategias de figuración".

b "el lenguaje [...] en sí mismo está en el mundo como una 'cosa' entre muchas otras y de por sí se halla cargado de contenidos figurativos, tropológicos y genéricos antes de realizarse en cualquier emisión dada".

13 *Ibid.*, pp. 23 y 25.

c "el discurso histórico [...] como el discurso metafórico, el lenguaje simbólico y la representación alegórica, significa más de lo que literalmente dice, dice algo distinto de lo que parece significar y revela algo acerca del mundo solamente a costa de ocultar alguna otra cosa".

a "patrón de la prefiguración tropológica".

b "Le atribuyo sólo a la fuerza de una convención dentro del discurso acerca de la conciencia, y en segundo lugar, del discurso acerca del discurso mismo, en el seno de la tradición cultural occidental".

malista ("My method, in short, is formalist"[a] (*Metahistory*: 3), al postular la existencia de estructuras mentales invariables que pueden identificarse en las obras, independientemente de su tiempo y lugar de producción (una vez que se ha definido el espacio cultural al que pertenecen). En este sentido, la constitución tropológica de la imaginación histórica y, más generalmente, de todas las operaciones de figuración, está totalmente disociada de las formas históricas de la retórica, entendida ésta como el arte del discurso y la persuasión.

Sin embargo, el mismo Hayden White no puede evitar el problema de la relación entre el empleo del modo tropológico por parte de un autor determinado y el lugar que ocupa la retórica en su formación intelectual o en la configuración de sus saber. Así, a propósito de Freud y de la teoría del sueño dice:

> I am interested here, obviously, in the mechanisms wich Freud identifies as effecting the mediations between the manifiest dream contents and the latent dream thoughts. These seem to correspond, as Jakobson has suggested, to the tropes systematized as the classes of figuration in modern rhetorical theory (a theory with wich, incidentally, insofar as it classifies figures into the four tropes of methaphor, metonymy, synecdoche, and irony, Freud would have been acquainted as a component of the educational cursus of gimnasia and colleges of his time)[b] (*Tropics of Discourse*: 13-14).

a "En pocas palabras, mi método es formalista".

b "Me interesan, obviamente, los mecanismo que Freud identifica como mediadores entre el contenido manifiesto de los sueños y los pensamientos del sueño latente. Éstos parecen corresponder, según lo ha sugerido Jakobson, a los tropos sistematizados que forman las distintas clases de figuración en la teoría retórica moderna (una teoría con la que, incidentalmente, en la medida que clasifica las figuras en los cuatro tropos de metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía, Freud habría estado familiarizado al ser parte de los cursos de las *gimnasia* y escuelas preuniversitarias de su época)".

Me parece que esta observación, colocada entre paréntesis, refleja una cierta indecisión. En efecto, o bien la estructura tropológica es inherente a la imaginación del hombre occidental, y en tal caso poco importa que Freud haya o no estado familiarizado con la retórica clásica en su educación; o bien el hecho resulta pertinente para comprender cómo Freud trasladó un modelo de comprensión de un dominio (el discurso) a otro (el sueño). De ser así, la pertenencia de la caracterización tropológica depende, en mucho, de las variaciones del código y de la importancia de la retórica en las configuraciones históricas sucesivas que constituyen la "tradición occidental". De estas dos perspectivas, Hayden White parece sin duda preferir la primera. Sin embargo, la observación sobre la formación educativa de Freud suena como una duda que reintroduce la contextualización histórica en una forma sistemática que tiende a identificar las estructuras genéricas.

De aquí se desprende la segunda pregunta: ¿será legítimo aplicar el modelo tropológico de la prefiguración poética y lingüística sin tomar en cuenta el lugar, muy diferente, de la retórica según las situaciones históricas, y sin medir la distancia o la proximidad de los autores en relación con esta codificación del discurso que no fue único ni estable entre el Renacimiento y el siglo xx?

3. La crítica más frecuente hacia Hayden White se refiere a la insistencia en no reconocer en la historia el estatuto de un conocimiento que sería de una naturaleza diferente al que presenta la narrativa. De Arnaldo Momigliano[14] a Carlo Ginzburg,[15] de Ga-

14 A. Momigliano, "The Retoric of History and the History of Rethoric: On Hayden White's Tropes", en A. Momigliano, *Settimo contributo alla storia degli studi classici del mondo antico*, Roma, Editioni di Storia e Litteratura, 1984, pp. 49-59.

15 C. Ginzburg, "Just One Witness", en *Probing the Limits of Representation, Nazism and the 'Final Solution'*, S. Friedlander (ed.), Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press, 1992, pp. 82-96.

brielle Spiegel[16] a Russell Jacoby,[17] el juicio es el mismo: el considerar a la historia como "a form of fiction making"[a] (*Tropics of Discourse*: 122), Hyden White se vuelve el paladín del relativismo absoluto (y muy peligroso) que niega toda posibilidad de establecer un saber "científico" sobre el pasado. Una vez así desarmada, la historia pierde toda capacidad para separar lo verdadero de lo falso, para decir lo que sucedió, para denunciar las falsificaciones y a los falsarios.

Son numerosas las citas en la obra de White que pueden acomodar una lectura semejante. Para él, la historia tal y como la escribe el historiador no depende ni de la realidad del pasado, ni de las operaciones propias de la disciplina. La elección que hace de una matriz tropológica, de una modalidad en la urdimbre de la intriga, de una estrategia explicativa, es idéntica a la del novelista. Esta posición se reafirma con constancia y *ne varietur*, en 1974: "In general there has been a reluctance to consider historical narratives as what they most manifestly are: verbal fictions, the contents of which have more in common with their counterparts in literature than they have with those in the sciences"[b] (*Tropics of Dicourse*: 82). En 1982: "One must face the fact that when it comes to apprehending the historical record, there are no grounds to be found in the historical record itself for preferring one way of constructing its meaning over another"[c] (*The Content of the Form*: 75). Resulta entonces algo por completo ilusorio querer clasificar

16 G. M. Spiegel, *op. cit.*, pp. 64, 69 y 75.

17 R. Jacoby, "A New Intellectual History", en *American Historical Review*, 97, abril de 1992, pp. 405-424 (sobre Hayden White, pp. 407-413).

a "una forma de hacer narración literaria".

b "En general ha habido una renuencia a considerar las narraciones históricas como lo que más claramente son: ficciones verbales, cuyos contenidos son tan inventados como descubiertos y cuyas formas tienen más en común con sus contrapartes en la literatura que con las de las ciencias".

c "Debe encararse el hecho de que en lo referente a comprender una relación histórica, no existen fundamentos en la relación histórica misma para preferir una forma de construir su significado en vez de otra".

o jerarquizar las obras de los historiadores (y de los filósofos de la historia) en función de su mayor o menor pertenencia para dar cuenta de la realidad pasada que constituye su objeto. Los solos criterios de diferenciación entre ellos son puramente formales y dentro del discurso, sea que dependan de la coherencia y de la totalidad del relato o que demuestren una conciencia aguda de las diversas posibilidades ofrecidas por los modelos tropológicos y las narrativas rivales.

Frente a sus adversarios, que denuncian tal posición como destructiva de cualquier saber, Hayden White responde que considerar a la historia como una ficción, que comparte con la literatura las mismas estrategias y procedimientos, no es despojarla del valor de su conocimiento, sino simplemente considerar que carece de un género verbal propio. En efecto, el mito y la literatura son formas de conocimiento: "Does anyone seriously believe that myth and literary fiction *do not* refer to the real world, tell truths about it, and provide useful knowledge of it?"[18, a] Egendrado por la misma matriz, el relato histórico despliega el mismo tipo de conocimiento que las construcciones de la ficción narrativa. Hayden White no es de los que oponen retórica y verdad.[19]

Su respuesta, sin embargo, no satisface del todo. ¿Cómo pensar en la historia sin casi nunca hacer referencia a las operaciones propias de la disciplina: interpretación y procesamiento de datos, producción de hipótesis, verificación crítica de los resultados, validación de la coherencia y de la plausibilidad de la interpretación? Ahí, me parece, la reflexión de Michel de Certeau es más rica y más pertinente que la de Hayden White. Para de Certeau,

18 H, White, *art. cit.*, p. 29.

a "¿Acaso alguien podría creer seriamente que el mito y la ficción literaria no se refieren al mundo real, no dicen verdades sobre él y no nos proporcionan un conocimiento útil de ese mundo real?"

19 Para el rechazo de la oposición entre retórica y prueba, ver. C. Ginzburg, "Préface", in Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin (Sur la Donation de Constantin, à lui faussement atribuée et mensogère)*, texto traducido y comentado por J. B. Giard, París, Le Belle Lettres, 1993, IX-XXI.

en efecto, la historia es un relato que pone en ejecución las figuras, las composiciones, las construcciones que se emplean en toda escritura narrativa, pero se trata de un relato específico. La historia produce cuerpos de enunciados "científicos", si uno entiende por eso "la posibilidad de establecer un conjunto de *reglas* que permitan 'verificar' las *operaciones* adecuadas para la *producción* de objetos determinados".[20] A partir de una definición de "ciencia" menos estrecha y menos estereotipada que la de Hayden White, de Certeau invita a considerar la historia como una práctica "científica", productora de conocimientos, pero una práctica "científica" que, como todas las demás, depende de las variaciones de sus procedimientos técnicos, de los límites impuestos por el lugar social y por la institución, de saber dónde se ejerce, además de las reglas que necesariamente rigen su escritura. Definir de esta forma la "cientificidad" de la historia, entendida como la mejor adecuación posible a la realidad referencial pretendida, no equivale a negar su naturaleza fundamentalmente narrativa, ni a concebir el saber histórico como conocimiento instalado dentro del "paradigma de Galileo", que es el de las ciencias matemáticas.

Esto me lleva a mi tercer pregunta a Hayden White: si la historia produce un conocimiento que resulta idéntico al que ofrece la ficción narrativa, ni más ni menos, ¿cómo considerar (y por qué perpetuar) estas operaciones tan pesadas y exigentes que son la constitución de un *corpus* documental, la verificación de datos y de hipótesis, la construcción de la interpretación? Si en verdad "[the] historical discourse resembles an indeed converges with fictional narrative, both in the strategies it uses to endow events with meanings and in the kind of truth in wich deals",[21 a] si la realidad de los hechos que se articulan en una intriga no atañe a

20 M. de Cetreau, "L'opération historiographique", *op. cit.*, p. 64.

21 H. White, *art. cit.*, p. 29.

a "[el] discurso histórico se asemeja a la ficción narrativa, y además converge junto con ella en las estrategias que utiliza para dotar a los eventos con significados y en el tipo de verdad de la que se ocupa".

la naturaleza del saber producido, ¿no es la operación historiográfica una pérdida de tiempo y esfuerzo?

4.

> It is alleged that "formalists" such as myself, who hold that any historical object can sustain a number of equally plausible description or narrative of its processes, effectively deny the reality of the referent, promote a debilitating relativism that permits any manipulation of the evidence as long as the account produced is structurally coherent, and thereby allow the kind of perspectives that permits even a Nazi versión of Nazism's history to claim a certain minimal credibility[a] (*The Content of the Form*: 76)

¿Cómo puede enunciarse mejor la mayor crítica hecha de la obra de White? En diversas ocasiones ha intentado contestar a esta acusación de "relativismo" que adquiere una gravedad particular cuando concierne a fenómenos históricos como los crímenes perpetrados por las tiranías o más aún cuando se refiere al holocausto.

La primera respuesta, ya conocida, consiste en subrayar la verdad de la ficción literaria. Considerar el relato histórico como "[a] fiction-making operation"[b] no es reducirlo a un simple juego arbitrario e irrisorio, sino, por el contrario, considerarlo capaz de la fortaleza y la lucidez que son las más poderosas en las obras de

a "Se pretexta que los 'formalistas' como yo, que sostienen que cualquier objeto histórico puede confirmar la validez de varias descripciones o narraciones igualmente plausibles de sus procesos, efectivamente niegan la realidad del referente, promueven un relativismo debilitador que permite cualquier manipulación de la evidencia siempre y cuando el relato sea estructuralmente coherente, y por lo tanto admiten el tipo de perspectivas que avalarían una versión nazi de la historia del nazismo para pretender una cierta credibilidad mínima".

b "[una] operación que produce ficción".

imaginación. De este modo replica a Gene Bell-Villada, quien sostiene que la única reacción del "U.S. 'critical establishment'"[a] de cara a las brutales dictaduras militares de América Latina era "its wars of referentiality and its preachments that 'History is Fiction, Trope and Discourse'".[22 b] Al referirse a los novelistas sudamericanos, White declara:

> Would he [Bell-Villada] to say that their works do not teach us about real history because they are fictions? Or that being fictions *about history*, they are devoid of tropisms and discursivity? Are their novels less troe for being fictional? Coul any history be as true as these novels without availing the kind of poetic tropes found in the work of Mario Vargas Llosa, Alejo Carpentier, José Donoso and Julio Cortázar?[23 c]

Una segunda respuesta, elaborada después del surgimiento de los historiadores "revisionistas", o más justamente llamados "negativistas", que quieren proponer un relato, una "trama" de la historia del nazismo y de la Segunda Guerra Mundial a partir de ciertos "datos", resumidos de este modo por Pierre Vidal Naquet: 1. Las cámaras de gas jamás han existido y no ha habido ningún genocidio perpetrado por los alemanes. 2. La "solución final" con-

a "'sistema crítico establecido' de los intelectuales norteamericanos".

22 G. H. Bell-Villada, "Criticism and the State (Political and Otherwise) of the Americas", en *Criticism in the University: Triquarterly Series on Criticism and Culture*, ed. 1985, Evanston, p. 143.

b "su guerra contra la referencialidad y sus prédicas de que 'la Historia es Ficción Literaria, Tropo y Discurso'".

23 H. White, *art. cit.*, p. 143.

c "¿Diría que sus obras no nos enseñan la historia real porque se trata de ficciones literarias? ¿O que al ser ficciones literarias *acerca de la historia*, están desprovistas de tropos y discursividad? ¿Sus novelas son menos verdaderas por ser ficciones literarias? ¿Podría ser una historia tan verdadera como estas novelas sin valerse de la clase de tropos poéticos que se encuentran en las obras de Mario Vargas Llosa, Alejo Carpentier, José Donoso y Julio Cortázar?".

sistía en la expulsión de los judíos hacia el este de Europa. 3. La cifra de víctimas judías del nazismo es bastante menor a la que se ha divulgado. 4. El genocidio es una invención de la propaganda aliada, principalmente judía, y particularmente sionista. 5. A la Alemania hitleriana no corresponde la mayor responsabilidad de la Segunda Guerra Mundial. 6. En los años treinta y cuarenta la principal amenaza contra la humanidad estaba constituida por el régimen soviético.[24] Al poder separarse y asociarse en formas y proporciones variables, estos elementos aportan los fundamentos para una reescritura radical de la historia contemporánea. ¿Puede uno considerarla plausible, aceptable? Y si éste no fuera el caso, ¿por qué?

Para poder rechazarla sin abandonar los principios que rigen toda obra, Hayden White llega a proponer una distinción que me parece un tanto problemática. Al evocar las "competing narratives"[a] sugeridas a propósito del régimen nazi y del exterminio de judíos y de gitanos, subraya:

> Obviously, considered as accounts of events already established as facts, "competing narratives" can be assessed, criticized, and ranked on the basis of their fidelity to the factual record, their comprehensiveness, and the coherence of whatever arguments they may contain. But narrative acounts do not consist only of factual statements (singular existential propositions) and arguments: they consist as well of poetic and rhetorical elements by which what would otherwise be a list of facts is transformed into a story. Among these elements are those generic story patterns we recognize as providing the "plots" [...] Here the conflict between "competing narratives" has less to do with the facts of the matter in question than with the

24 P. Vidal-Naquet, *Les assassins de la memoire. Un "Eichmann de papier" et autres essais sur le révisionisme*, ed. 1987, París, pp. 33-34.

a "narrativas rivales".

different story-meanings with which the facts can be endowed by emplotment".[25 a]

Una distinción de este tipo plantea, me parece, dos cuestiones. Por una parte, reintroduce una concepción por completo tradicional del hecho histórico, comprobado, cierto, identificable. Este es el caso, por ejemplo, de las cámaras de gas. Aquí el problema radica en la compatibilidad entre tal proposición y la perspectiva global de Hayden White. ¿Cómo articular entonces esta evidencia del hecho con la frase de Barthes, transcrita como epígrafe en *The Content of the Form*: "El hecho nunca tiene una existencia lingüística"? Y ¿sobre qué bases, a partir de qué operaciones, con qué técnicas el historiador puede establecer la realidad del hecho o verificar que un discurso histórico es fiel o no "[to the] factual record"?[b] Deberá reconocerse que al ignorar sistemáticamente los procedimientos propios de la historia, entendida como una disciplina del saber, Hayden White queda desprovisto para contestar tales preguntas.

Por otra parte, al restringir la definición de "hechos" que puede enunciar el historiador sólo a las "singular existential

25 H. White, "Historical Emplotment and the Problem of Truth", en *Probing the Limits of Representation*, p. 38.

a "Obviamente, ya consideradas como relatos de acontecimientos que han quedado establecidos como actos, las 'narrativas rivales' pueden juzgarse, criticarse y clasificarse con base en su fidelidad al registro de los hechos, en su carácter exhaustivo y en su coherencia con los argumentos que puedan contener. Pero las relaciones narrativas no sólo consisten en afirmaciones de hechos (proposiciones existenciales singulares) y argumentos: también consisten en elementos poéticos y retóricos mediante los cuales aquello que de otra manera se volvería una lista de hechos se transforma en un relato. Entre estos elementos se encuentran aquellos modelos genéricos del relato que advertimos al proporcionar las 'tramas' [...] El conflicto entre 'narrativas rivales' tiene menos que ver con los hechos de la materia en cuestión que con los diferentes significados del relato que pueden atribuirse a los hechos mediante la trama".

b "al registro de los hechos".

propositions",[a] Hayden White limita estrictamente el dominio donde la historia puede funcionar de acuerdo con la oposición entre verdadero y falso. No se ve entonces, a partir de cuáles criterios puede operar una discriminación entre los diversos relatos históricos que construyen su intriga al utilizar únicamente los "hechos" probados. Sin embargo, no todos son equivalentes: ni en cuanto a su modalidad discursiva, ni en cuanto a su coherencia interna, y *tampoco* en cuanto a su pertenencia y exactitud para dar cuenta de la realidad referencial que tratan de representar. Establecer la verdad diferencial de los discursos históricos no es cosa fácil, pero considerar esta tentativa como vana e inútil equivale a anular toda posibilidad de asignar una especificidad cualquiera a la historia puesto que no le son propias ni sus prefiguraciones tropológicas, ni sus modalidades narrativas, ni siquiera el hecho de que su discurso se ocupa del pasado.[26]

Esta observación me lleva a la pregunta final (la cuarta, como se requiere frente a una obra profundamente ligada al principio del "fourfold analysis").[b] La pregunta regresa a *Metahistory*. Sin duda alguna, el libro ha liberado a la historiografía de los rígidos límites que la hacían mantener un enfoque clásico del todo insensible a las modalidades y a las figuras del discurso. Por esto, debemos dar la bienvenida y agradecer la llegada de este libro. Sin embargo, ¿acaso es posible, e intelectualmente deseable, afiliarse a una "semiological approach to the study of tests [which] permits us to moot the questions of the reliability as witness to events or phenomena extrinsic to it, to pass over the question of

a "proporciones existenciales singulares".

26 Ver, a propósito de los libros de J. Spence, *The Question of Hu*, 1988, Nueva York, y de Schamp, *Dead Certainties (Unwarranted Speculations)*, 1991, Nueva York, que, de diversas maneras, juegan con la frontera entre historia y narrativa literaria, los artículos de B. Mazlish, "The Question of the Question of Hu", y de C. Strout, "Border Crossings: History, Fiction, and Dead Certainties", en *History and Theory*, 31, 1992, pp. 143-152 y 152-162.

b "análisis cuádruple".

text's 'honesty', its objectivity"[a] (*The Content of the Form*: 192) ¿Hacer la historia de la historia no es comprender cómo, en cada configuración histórica dada, los historiadores ponen en práctica las técnicas de investigación y los procedimientos críticos que, justamente, confieren a sus discursos, de manera desigual, esta honestidad y esta objetividad?.

TRADUCCIÓN DE ALEJANDRO PESCADOR
Historia y grafía, núm. 3, 1994.

[a] "enfoque semiológico para un estudio de textos [que] nos permita discutir la cuestión de la confiabilidad como testimonio de eventos que le son extrínsecos, pasar por alto el problema de la 'honestidad' del texto, su objetividad".

Respuesta a las cuatro preguntas del profesor Chartier*

HAYDEN WHITE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA, SANTA CRUZ

Quiero dar las gracias al profesor Chartier por la cortesía con que se ha referido a mi trabajo a través de los años y por la seriedad de sus esfuerzos para participar en un debate amistoso respecto a cuestiones sobre la escritura y la reflexión históricas. Comenzaré mi respuesta con la contestación a las "cuatro preguntas" que me ha planteado en cuatro idiomas: francés, inglés, español y portugués. Para terminar haré algunas observaciones respecto al principal blanco de su crítica, mi libro, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*.

Éstas son mis respuestas a las cuatro preguntas del profesor Chartier:

1) Pregunta si no es "contradictorio" invocar una teoría del lenguaje estructuralista, postsaussureana, o (lo que viene a ser lo mismo para Chartier) "determinista" y sostener al mismo tiempo que los historiadores tienen el tipo de libertad tradicionalmente concedida a los poetas y a otras categorías de escritores creativos. Mi respuesta a esta pregunta es que no veo ninguna contradic-

* Véase Roger Chartier, "Cuatro preguntas a Hayden White", *Historia y Grafía* 3, 1994, pp. 231-246. En el número 2, 1994, de esta revista apareció de Hayden White, "El texto historiográfico como artefacto literario", pp. 9-34; en tanto que Alfonso Mendiola, "La historia, un saber alegórico", pp. 217-23, reseña *Metahistoria. La imaginación histórica*, del propio White.

ción entre la idea de que los códigos (lingüísticos y de cualquier otro tipo) en circulación en una cultura dada *ponen límites* a lo que uno puede decir y la idea de que las otras *opciones* entre los códigos pueden hacerse con más o menos libertad, con más o menos plena conciencia. Hablaba yo sobre discursos, no sobre el cosmos. Como escribió Marx: "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su antojo; no la hacen bajo circunstancias escogidas por ellos, sino bajo circunstancias directamente surgidas, dadas y transmitidas por el pasado". Esto mismo es verdad, diría yo, para la forma en que se hacen los discursos.

2) Respecto a la tropología, Chartier quiere saber si he abordado un modelo específico de tropología como si fuera inherente a la imaginación de la cultura occidental cuando, en realidad, hay varios de esos modelos en la historia de los estudios del lenguaje y de la retórica, y todo el debate acerca del lenguaje figurativo, del cual la tropología forma parte, es un aspecto que ha sido particularmente inestable y cambiante de un contexto histórico a otro. Chartier pregunta: ¿No debí haber contextualizado los diversos discursos de los diferentes historiadores a quienes estudié?

Mi respuesta a esta pregunta es que la teoría de la tropología que utilicé para caracterizar los diferentes estilos figurativos entre los historiadores que abordé era un elemento cultural dominante en Occidente desde fines del Renacimiento hasta la Modernidad. Esa misma teoría se ha revivido, revisado y aplicado con variado éxito en el análisis del discurso en el siglo xx. Utilicé esta teoría como un modelo para caracterizar diferentes estrategias empleadas por los historiadores decimonónicos, con el propósito de describir, estructurar narrativamente, discutir y, finalmente, dotar de valores sociales y políticos específicos a aquellos acontecimientos del pasado que les interesaban. Más aún, analizaba yo los *escritos* de los historiadores, *no* las relaciones entre sus vidas o sus libros y sus contextos específicos. Sostuve haber encontrado evidencias del uso de estas estructuras tropológicas *en los textos* que estudié. En una acotación a la teoría freudiana del mecanismo de los sueños, observé que la cuádruple teoría de los tropos se había vuelto canó-

nica en la pedagogía decimonónica, y que Freud pudo haberse empapado de esta teoría en el curso de su educación e inconscientemente haberla empleado (en el capítulo vi de *La interpretación de los sueños*, acerca de "El funcionamiento de los sueños") como modelos para los cuatro mecanismos que pretendió haber descubierto en el análisis de los sueños. Esto concordaba con las sugerencias sobre esta misma línea planteadas hace años por Emile Benveniste y Roman Jakobson.

Siempre he puesto énfasis en que la tropología es un terreno particularmente controvertido. El modelo que utilicé —basado en Vico, Burke, Barthes, la teoría moderna de la semiología, el estructuralismo, la deconstrucción y algún cierto psicoanálisis— resultó el de mi elección porque me parecía tener utilidad plantear cuestiones que yo quería abordar. El modelo bien pudo resultar menos útil de lo que pensé; no ha tenido una gran recepción. Pero era mejor, creo, que no contar con modelo alguno. Y al menos traté de plantear la cuestión respecto a qué tipo de metalenguaje podía aprovecharse mejor para caracterizar los diferentes tipos de discursos producidos por los historiadores, en vez de suponer, como han hecho la mayoría de historiadores del pensamiento histórico, que el lenguaje es transparente y el discurso limitado a lo que explícitamente (literalmente) dice, más que a lo que connota.

Los tropos pueden ser o no inherentes al lenguaje y por lo tanto encontrarse implícitos de manera universal en el habla; no lo sé. Pienso que son un universal *lingüístico*. Ignoro si esto los hace universales de la conciencia humana. Su uso era generalizado en el discurso histórico decimonónico europeo, y los consideré —como antes lo había hecho Vico en *La scienza nuova*— como las bases de esa "lógica poética que da forma a los discursos de manera mucho más inmediata que cualquier versión de la lógica silogística.

3) La tercera pregunta de Chartier tiene que ver con la idea de que los discursos "basados en los hechos" [*factual*] y los "basados en la imaginación" [*fictional*] pertenecen a dos clases radicalmente diferentes de emisión [*utterance*], que la escritura de la historia

busca poner énfasis en los "hechos" y en efecto así se define en términos de su contraste en la "imaginación", una posición que, de acuerdo con Chartier, opongo como si fuera en sí misma más de naturaleza imaginativa que basada en los hechos.

Permítaseme clarificar lo que pienso al respecto. Primero, mi idea es que en la historiografía *narrativa* el historiador, con sólo decidir vaciar su discurso en una manera narrativa, debe utilizar las técnicas de representación propias de la narrativa literaria con el fin de transformar los "hechos" en elementos de una "narrativa". Para ofrecer un ejemplo: una cosa es abordar un personaje histórico dado (digamos, Napoleón) como objeto de una descripción fisiológica o hasta psicológica; y otra muy diferente abordar a Napoleón (o cualquier otro) como un personaje *dentro de un relato*. A fin de transformar la persona de Napoleón en personaje de un relato, la persona de Napoleón debe transformarse en una "figura", es decir, dotársele con una función narrativa o, para ponerlo en términos técnicos, cambiarlo de actor en actante.

Esto no quiere decir que las narrativizaciones de acontecimientos reales sean versiones *más* noveladas de esos acontecimientos que lo que sería un tratamiento no narrativo de éstos —por ejemplo, el tratamiento del "estudio de casos" favorecido por las ciencias sociales—. Uno no puede transformar algo "real", un acontecimiento, una persona, un proceso o una relación o lo que se tenga como "función" de un discurso, sin "novelarlo", con lo cual quiero decir ponerlo en "figuras" (*figurating*). La traducción de la sustancia de la realidad en la sustancia del discurso es novelar.

Si ése fuera el caso, pregunta Chartier, entonces cómo debemos considerar ("comment considérer") esas "operations très lourdes et exigeantes que sont la constitution d'un corpus documentaire, le control des données et des hipothèses, la construction d'interpretation"* que los historiadores llevan a cabo en

interés de contar la verdad. Me gustaría pedirle que considerara lo que Nietzsche pudo haber llamado, no tanto la psicología, sino más bien la fisiología, la biología y, sí también, la economía de esta labor "très lourde et exigeant" que los historiadores desplie-gan en un esfuerzo para descubrir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad acerca del pasado.

La pregunta de Chartier es perspicaz, porque tiene que ver con el "valor" de la "labor" de la erudición en esos campos de estudio en los que, a diferencia de las ciencias naturales, no resultan inmediatamente traducibles a una utilidad tecnológica. Chartier conoce como yo la extraña ambigüedad que da forma a la pretensión de los historiadores de contar con el estatuto de custodios de la "realidad", y su tendencia a aparentar ser algo más que un medio neutral a través del cual los "hechos" se transmiten del pasado al presente. Creo que es la debilidad de estas pretensiones lo que cuenta, si no es por el trabajo real consumido en el esfuerzo para descubrir los hechos, al menos por el "mito" del esfuerzo hercúleo que se supone requiere la constitución de los hechos. Los recuentos de esta vasta labor, aun con el sufrimiento que se requiere para descubrir la verdad acerca del pasado, lo mismo que la típicamente excesiva sobredocumentación de esa labor en la forma de pies de página, citas de fuentes, citas de autoridades y similares, estos recuentos —creo— cumplen la función de establecer la *sinceridad* del historiador como vocero de sus fuentes. Esta sinceridad es precisamente la que desea mostrar un testigo en un tribunal. En pocas palabras, muchas de esas "operations très lourdes et exigeantes" de las que habla Chartier pertenecen al "teatro" de la erudición; tienen una función ritual, al atestiguar tal como lo hace la *buena fe* del historiador y se ofrecen en lugar de cualquier cosa que parezca un procedimiento científico. A esto se debe que estas operaciones tengan que perpetuarse. Sin ellas, el conocimiento histórico carecería de la "honnêteté" y

* "operaciones tan pesadas y exigentes que son la constitución de un *corpus* documental, la verificación de datos y de hipótesis, la construcción de la interpretación" (N. del E., según texto aparecido en el número 3 de *Historia y Grafía*, p. 242).

"objectivité" que siempre ha reclamado. Pero los *tipos* de "honestidad" y "objetividad" que los historiadores siempre reclaman en realidad tienen que ver con las *convenciones* de la erudición que predominan en un momento y en un lugar dados y dentro de campos específicos de *diferentes* comunidades eruditas. En una palabra, la "objetividad" y la "honestidad" de los historiadores son, como los "hechos" que proporcionan, "relativas" respecto a los ideales culturales prevalecientes en el momento y el lugar de su producción.

4) La cuarta pregunta de Chartier tiene que ver con mi "relativismo". ¿Cómo —pregunta Chartier— puedo ajustar mi "relativismo" con la *exigencia moral de verdad* suscitada por la meditación sobre fenómenos tales como los "crimes commis par les tyrannies ou, plus encore, la Shoah",* y especialmente por la negación, de parte de los "revisionistas", de que el genocidio de los judíos nunca fue llevado a cabo por parte de los nazis?

Mi respuesta a esta pregunta es que los "revisionistas" no, como sostiene Chartier, "fournissent les fondaments d'une réécriture radical de l'histoire contemporaine",** sino que, al contrario, simple (y bastante perversamente) *niegan la ocurrencia de ciertos acontecimientos* del pasado reciente. No hay nada de "radical" respecto a las ideas de los revisionistas. La *metodología* que pretenden emplear se basa en los más convencionales tipos de procedimientos históricos. No cuestionan lo que Chartier llama las "techniques de recherche et des procedures critiques"*** que aseguran la "honnêteté" y "objectivité" del historiador profesional responsable. En efecto, sostienen que son aún más severos y rigurosos en la aplicación de estas técnicas que aquéllos cuyas perspectivas cuestionan. A esto se debe que sus impugnadores cometan el error de tratar de discutir con ellos sobre una supuesta base común de discusión. En realidad, no hay ninguna base común de discusión. El discurso de los revisionistas es manifiestamente engañoso; tiene todas las marcas propias del discurso psicótico. Sólo una persona igualmente engañada y psicótica podría tomarlos en serio como oponentes. No hay ninguna cuestión metodológica en juego en el conflicto entre los revisionistas y sus críticos. Esto se debe a que las dos partes en disputa recurren a la misma idea de lo que constituye un hecho y a la manera de establecerlo, de modo que ninguna parte resulta afectada por los argumentos de la otra.

* "crímenes perpetrados por las tiranías o, más aún, cuando se refieren al holocausto".

** "aportaron los fundamentos para una reescritura radical de la historia contemporánea".

*** "las técnicas de investigación y los procedimientos críticos".

Tampoco proponen los revisionistas una *reestructuración narrativa* [*re-emplotment*] radical de la historia europea decimonónica. No es como si los revisionistas propusieran una noción diferente de los "contenidos" de la realidad histórica semejante a la propuesta hecha por la escuela de los *Annales* cuando sus devotos emplearon la "longue durée" o la concentración en "estructuras" y series estadísticas más que en los "evénements"* en el periodo que comprendía la Segunda Guerra Mundial. No es como si, visto el caso de los historiadores feministas de los últimos veinte años trataran de poner un hasta ahora agente no reconocido en el centro de la investigación histórica. En realidad, no proponen nada nuevo de naturaleza conceptual. La oposición a los revisionistas, entonces, es una cuestión más pedagógica que erudita o científica. No quisiéramos que sus opiniones prevalecieran, no sólo porque son engañosas, sino porque tendrían un efecto pernicioso en las futuras generaciones.

Con respecto al relativismo en general, esto es lo único que tengo que decir. Siempre había pensado que el conocimiento histórico era por su misma naturaleza relativista y relativizador. Creo que el relativismo es una consecuencia necesaria del escepticismo, el cual a su vez tomo como la actitud apropiada para el trabajo responsable en las ciencias humanas y culturales. Pienso que una actitud consistente respecto al relativismo —por

* "acontecimientos".

el cual entiendo un relativismo que se aplicaría tanto al propio conocimiento de uno mismo como a los conocimientos de los demás— es el instrumento más efectivo para cultivar la tolerancia. No creo que un relativismo responsable conduzca al nihilismo. No creo que uno pueda "decir lo que uno quiera" respecto a cualquier cosa. No creo que los acontecimientos estén determinados por el lenguaje, aunque pienso que cualquier *significado* que atribuyamos a los acontecimientos se produce en el lenguaje y por medio del lenguaje. Esto se debe, pienso, a que no hay significados *inherentes a* ningún tipo de *acontecimientos*, naturales o históricos. Sin embargo, se trata de cuestiones ontológicas que resultarían mejores para otra ocasión.

Ahora bien, acerca del objetivo principal del ataque de Chartier contra mi obra, el libro *Metahistory*:

Antes que nada, *Metahistory* se publicó en 1973. Por tanto, el libro y el argumento ahí explicado tienen más de veintidós años, y, con toda franqueza, un aspecto algo envejecido sobre el asunto, incluso para mí. Dado que soy un relativista cultural, veo el libro como una respuesta a cuestiones y problemas que surgieron en un momento y un lugar determinados. No escribí para los siglos por venir ni pretendí que mis pensamientos acerca de la historiografía decimonónica o el discurso histórico en general fuesen aceptados total o parcialmente por el círculo dominante de los historiadores académicos. No me sorprendí de que los críticos fueran capaces de encontrar incongruencias en mi presentación, algunas contradicciones teóricas e incluso algunas equivocaciones de hecho. El tema, después de todo, es amplio y vehemente controvertido. Más aún, los hallazgos tenían la intención de que se tomaran como provisionales y sujetos a revisarse por medio de la reflexión o a la luz de la crítica. He cambiado o revisado algunas de mis opiniones desde entonces, de manera que no me preocupa defender todo lo que dije en *Metahstory*. Mi sentir respecto al libro es que si los eruditos que trabajan en los campos del análisis del discurso, la historiografía, o la teoría narrativa lo encuentran útil en sus propias especulaciones, o como

un auxiliar a un contraste, entonces la composición del libro al menos se halla justificada en términos prácticos o utilitarios.

Ahora permítaseme decir algo respecto al contexto intelectual en el cual se compuso el libro, dado que *Metahistory* fue obviamente un libro muy de su momento y de su lugar. Se produjo en el momento en que predominaba el estructuralismo en las ciencias humanas, y el objetivo principal del libro consistía en ver cómo ciertos *principios estructuralistas* podían emplearse para analizar algunos ejemplos del *discurso histórico* decimonónico europeo. El momento estructuralista ya ha pasado ahora, claro, y el estructuralismo ha pasado por una crítica, una revisión y una transformación considerables desde su apogeo. Como cualquier formalismo, el estructuralismo tenía sus limitaciones; pero de todas formas creo que una aproximación formalista al estudio de cualquier clase de discurso o a cualquier clase de práctica figurativa es una etapa necesaria para un tratamiento analítico completo del fenómeno en cuestión.

En el campo dentro del cual había esperado hacer una contribución, es decir, la historia de la conciencia histórica, la investigación y la escritura, la aproximación convencional se había concentrado únicamente en lo que daba en llamar el "contenido" de los escritos históricos, por lo cual entiendo: 1) los *acontecimientos* señalados para su examen por parte del historiador, 2) los *hechos* supuestamente establecidos por el historiador en la etapa de investigación de su proyecto, y 3) cualquier *argumento* —de un tipo generalmente explicativo o hermenéutico— que pudiera haber propuesto para explicar qué sucedió, cuándo y dónde en la forma en que aconteció. La *escritura* real llevada a cabo por parte de los historiadores para representar tanto los acontecimientos de los que se habla como el pensamiento del historiador respecto a esos acontecimientos se abordaba únicamente como un *medio* más o menos "garboso" o "elegante" y por tanto más o menos "atractivo" por naturaleza, pero en sí mismo no contribuía con nada sustancial al "contenido" o al valor de verdad del relato como un todo. Para decirlo de otra manera, en términos de la distinción convencional forma-contenido, la forma del discurso

del historiador se consideraba de un valor neutral, que en nada contribuía al contenido semántico de la obra.

Por mi parte, seguía una aproximación diferente. Me parecía que cualquier intento de presentar una historia de la *escritura* histórica en el siglo xix tenía que empezar con una consideración de los *documentos primarios* que conciernen a tal tema, que eran los *escritos realmente producidos por parte de los historiadores y los filósofos de la historia* y que se ajustaban al canon de los clásicos reconocidos del pensamiento sobre la historia del siglo xix. Puesto que primero había decidido abordar la escritura histórica *como discurso escrito*, puesto que ésta era la forma manifiesta en la cual este canon se mostraba a sí mismo a la percepción, sentí que necesitaba una teoría acerca del discurso escrito que me permitiera problematizar la idea —lanzada a la circulación por los historiadores— de que la historia aspiraba a nada más que a decir la verdad acerca del pasado, *toda* la verdad si fuera posible, y *nada, pero nada más*, que la verdad al menos.

La noción del *tipo de verdad* producto de la investigación histórica, sin embargo, resultaba problemática. Durante el siglo xix, los historiadores, en su deseo de ser objetivos, científicos, o al menos "realistas", habían tendido a definir la escritura histórica en oposición a la "novela", al "romance" o, en términos más generales, a la "narrativa". Al mismo tiempo, la escritura histórica retenía la forma de un relato (en el sentido francés de *récit*) o de representación cuentística (invención literaria) como el modo discursivo propio de la representación de los acontecimientos históricos o como la técnica para describir los "acontecimientos" antes de proporcionar la explicación que indicaría por qué estos acontecimientos habían sucedido como lo hicieron. Esto quería decir que los historiadores permanecían aferrados a un modo de representación, la narrativa, que estaba unido al mito, la novela y la literatura en general. Por tanto, en la *forma* de su escritura, los historiadores decimonónicos apenas resultaban diferentes de los artistas literarios que les servían como modelos exactamente contrarios en las conceptualizaciones canónicas de su disciplina.

En *Metahistory*, traté de explicar la función de la forma narrativa en la producción *del tipo de significado* propio del discurso histórico. Distinguí varios *niveles* discursivos en los cuales los acontecimientos estudiados se encontraban investidos de significaciones excesivamente más allá de lo que podía haberse justificado con base en los hechos que podrían derivarse del solo estudio de los documentos. Este exceso consistía en buena medida en lo que Roland Barthes y otros llamaban simplemente los aspectos "connotativos" de las palabras (los signos) empleados para describir los acontecimientos. Mientras los historiadores escogieron sin duda las palabras que quisieron usar para describir los fenómenos que investigaban, estas palabras inevitablemente cargadas con todo tipo de significados excesivamente más allá de lo que pasaba por su aspecto literal o denotativo en el momento de su empleo. Así, cualquier cosa que un historiador dado haya *intentado* expresar con sus propias palabras, las palabras empleadas realmente acarreaban consigo otros significados que se les habían agregado por sus usos anteriores.

Claro, el historiador que desea expresarse y que busca se tome al pie de la letra lo que tiene que decir acerca del pretérito, puede insistir en que es el significado intencional y no esos significados incrustados en el lenguaje lo que el lector debe tomar en cuenta. Pero en cualquier lenguaje las palabras que puede decirse que tienen un significado único, unívoco, son muy pocas, si acaso tales palabras existen, y nadie tiene la autoridad para limitar los significados que las palabras pueden tener en una determinada comunidad de usuarios de una lengua. Ésta sólo es una instancia de alcance con que el lenguaje pone límites a lo que cualquier escritor o lector puede *literalmente decir* al usar un lenguaje natural (como contrario a uno técnico) dado. Y si esto es verdad para las palabras, también es verdad para las unidades más grandes (frases, oraciones, párrafos y géneros) empleadas en la composición de los discursos tal y como se practican en las ciencias humanas.

Entre los problemas que había heredado cuando ingresé al campo del análisis del discurso estaba el de la relación entre el

relato (*récit*) contado en una historia narrativa acerca del desarrollo de una serie de acontecimientos en un lapso determinado y el *argumento* expuesto, usualmente de una manera no narrativa y en forma de comentario, con el fin de explicar por qué los acontecimientos habían sucedido como aparentemente lo habían hecho. Me parecía que el secreto del atractivo que el discurso histórico ejercía en la imaginación occidental se apoyaba en las maneras en que el relato (*récit*) estaba vinculado con los argumentos en la representación del pasado. De ahí mi esfuerzo para identificar lo que parecía constituir dos operaciones de síntesis: primero, la narrativización de los acontecimientos que comprendía la crónica, por medio de la cual lo que sólo parecía ser una serie de acontecimientos estaba dotado de un significado narrativo o, más específicamente, del tipo de trama-estructuras que dan forma a los diferentes géneros de relatos presentes en la tradición mítico-literaria occidental. En otras palabras, abordé la narrativización como un tipo de explicación por derecho propio, de acuerdo con la creencia común de que cuando uno ha descubierto una historia incrustada en un cúmulo de acontecimientos, uno descubre por esta vía una gran parte del significado de los acontecimientos como un fenómeno específicamente histórico. La segunda operación de síntesis empleada en el discurso histórico fue aquélla en la cual los acontecimientos ya dotados, o potencialmente dotados al menos, de una coherencia narrativa (por lo cual entiendo ahora, de acuerdo con Roman Jakobson, algo como una *secuencia diferencial*) estaban más sometidos a una *explicación explicativa o a una explicación interpretativa.*

En los años sesenta, los filósofos de la historia tendían a abordar la narrativización como una especie de explicación, para distinguirla del modelo nomológico-deductivo prevaleciente en las ciencias naturales. Me parecía que mientras la narrativización fuera un momento necesario en la constitución de un *conjunto* de acontecimientos como *secuencia histórica característica*, uno podía considerar la relación entre el relato (*récit*) contado acerca de los acontecimientos como el *explicandum* mediante el cual el

comentario se presentaba como *explicans*. Es decir, la narrativización podía ser considerada como la operación por medio de la cual un conjunto de acontecimientos aparentemente casual o hasta caótico se constituía como un fenómeno histórico específico, a saber, una secuencia de acontecimientos que formaba un relato (*récit*) identificable, el cual, como tal, sugería la interpretación por parte de uno u otro de los modos de explicación disponibles en las ciencias humanas, generalmente reconocidos como canónicos en una configuración cultural dada.

En otras palabras, un cúmulo específico de acontecimientos históricos podía volverse susceptible de explicación o interpretación al contar con la coherencia del relato (*récit*). Pero no la coherencia del relato (*récit*) en general, pues no hay tal cosa, sino más bien la coherencia específica de una o más estructuras genéricas. Es la estructuración narrativa (Ricœur llama a esto la "mise en intrigue"), o así me parecía, la que dota de significados culturalmente reconocibles a las secuencias de los acontecimientos reales. Es este significado, a su vez, el que es susceptible de mayor explicación en uno o más de los modos de explicación prevalecientes en las ciencias en el sentido común en una formación cultural dada. Por tanto, hay una cuádruple operación de síntesis: 1) constitución de un conjunto de acontecimientos como una serie de hechos; 2) transformación de una serie de hechos en una secuencia por medio de la narrativización (estructuración narrativa); 3) transformación de la secuencia en un posible *explanandum* para el sentido común o la ciencia; y, finalmente, 4) composición del discurso en el cual la secuencia histórica resulta a la vez explicada e interpretada (es decir, se extraen sus implicaciones ideológicas para el entendimiento de la sociedad del lector proyectado).

La caracterización de los tipos de relaciones que se obtenían entre los niveles del discurso histórico (estructuración narrativa, explicación e ideologización) era lo que constituía la dificultad más grande para mí en el momento de escribir *Metahistory*.

Había hecho yo la distinción entre el *referente* del discurso histórico (es decir, los acontecimientos elaborados por medios

discursivos con el fin de que fueran susceptibles de servir como posibles objetos de diferentes estrategias explicativas). No advertí en ese momento que lo que buscaba a tientas era el concepto de la *sustancia* del discurso, las formas en que los acontecimientos reales del pasado están dotados de *cualidades*, es decir, ubicados en jerarquías de valorización y provistos de atributos positivos o negativos, buenos o malos, admirables o execrables. En cualquier caso, estando en búsqueda de la clave para entender cómo los diferentes niveles o capas del discurso histórico —narrativa, explicación, ideología— estaban relacionados fue como me vi forzado a echar mano de la noción de *modos* [*modes*] de descripción que podían emplearse en la caracterización preliminar o inicial de los acontecimientos en proceso de estudio, y por medio de las cuales podía dotarse a éstos con los atributos que los hacían susceptibles de uno u otro tipo de implicación ideológica para el lector. Estimaba yo que explicar la manera en que lo que parecía ser una simple *descripción* de una serie de acontecimientos del pasado podía de un modo convincente *estructurarse narrativamente como un relato de un tipo particular* requería alguna noción de la manera en que, *en el proceso mismo de describirlos*, podía dotarse a los acontecimientos de cualidades morales, ontológicas y estéticas.

Aquí fue donde proporcionó una metodología la *teoría de la tropología*, como la concibieron Vico, Kenneth Burke, el grupo *Mu* de Bélgica, Harold Bloom y varios de los nuevos retóricos que han surgido en el movimiento semiológico. En este momento, no voy a tratar de entrar en detalle en esta materia, pero, como sostuvo Harold Bloom en *A Map of Misreading*, la tropología proporciona una vía para seguir la trayectoria y retrospectivamente levantar el plano de aquellos "virajes" de la literalidad al lenguaje figurado por medio del cual se lleva a cabo la estructuración narrativa de acontecimientos reales o imaginarios y en cuyo proceso éstos quedan dotados de significados mucho más amplios que su significación como "ocurrencias". En la simple intuición de que toda narrativización es una alegorización y que la alegorización es

el medio por el cual los acontecimientos se revisten de un significado más moral o ético que simplemente fortuito, encontré una forma de vincular el lenguaje empleado por los historiadores para describir sus referentes con los diversos tipos de códigos (estructuración narrativa, argumentación, ideologización) empleado para dotarlos de significado. Esto me permitió, o así lo pensé, responder al hecho de que diferentes historiadores podían proporcionar recuentos admisibles, pero radicalmente diferentes, para no decir antitéticos, del mismo fenómeno, sin distorsionar "los hechos" o romper cualquiera de las reglas prevalecientes para manejar las pruebas. Y me permitió encontrar mérito en los grandes historiadores del pasado sin tomarme la libertad de clasificarlos de acuerdo con el criterio de las prácticas corrientes: una manera profundamente ahistórica de estudiar cualquier aspecto del pasado, incluido el pasado de la historiografía misma.

Traducción de Alejandro Pescador
Historia y grafía, núm. 4, 1995.

El mito de los orígenes*

MICHEL DE CERTEAU

Para llamarnos todavía "jesuitas", ¿no hace falta mirar el presente con los ojos de una tradición, vivir dentro del marco de instituciones establecidas hace cuatro siglos, inspirarnos en la espiritualidad que San Ignacio inscribió en la historia? Sin embargo, ya que estamos en el siglo XX, ¿qué hacer para no mirar este pasado como un mundo extraño? Sea como sea, hasta en sus rechazos o sus titubeos, nuestra acción participa de la mentalidad que nos dota de ojos nuevos (aquellos mismos de éstos que nos interrogan) para considerar la remota época de los comienzos. Estamos *con el pasado* para discernir lo que debe hoy en día ser nuestro espíritu, y *con nuestros contemporáneos* para juzgar estos orígenes y decidir nuestros compromisos de hombres, de cristianos y jesuitas.

Esta pegunta inicial no sólo nos llega de parte de otros; nos es propia e interior. Resulta radical, pues nos alcanza ahí mismo donde pretendemos existir. Esta pregunta significa "¿se puede ser jesuita?" Esta palabra designaría ya sea una *sobrevivencia*, el resi-

---

* Este artículo apareció originalmente en la revista *Christus*, t. 13, núm. 11, 1966, pp. 311-31; posteriormente se incluyó en el capítulo 3 de *La faiblesse de croire*, París, Seuil, col. Espirit, 1987. En 1972, en vistas de un proyecto de antología de sus textos, el autor le cambio el título por "Le mythe des origines", que hemos adoptado para este número, con autorización de Luce Giard.

duo de una institución normalmente alojada en los museos o en los libros de historia, o más bien, entre los hombres sólidamente arraigados en el presente, una *ficción*, la ilusión de una referencia vacía de contenido y que hoy día cubre una realidad por completo diferente.

Debemos abordar el problema. Primero porque es real. Pero también porque no nos es exclusivo. Al tratar de comprender cuál puede ser el servicio del jesuita en la iglesia y el mundo presentes, participamos en la interrogación de los otros, aunque fuese para examinar el sentido actual de nuestra tradición. Además, así nos encontramos delante de una pregunta a la que, de diferentes maneras, el religioso, el cristiano, el occidental o el negro deben igualmente responder: su tradición se les vuelve al mismo tiempo extraña y más necesaria con la evolución de los cambios culturales.

Se ha notado a menudo en los estudios sobre los encuentros culturales: las colaboraciones que amplían y renuevan la comunicación social encuentran su límite en la inercia de la uniformidad. El progreso implica una permanente tensión entre la circulación que transforma los particularismos y la diversificación que suscita y asegura un movimiento interno. Qué sorpresa si el ensanchamiento de la civilización técnica invita a cada cultura a aprovechar sus tradiciones y su pasado; si, en la iglesia, el tiempo de la "conversión del mundo" también es el del "retorno a las fuentes"; o si, en la cultura francesa de este último siglo, la edad de la racionalización técnica ha promovido al rango de género literario el "diario", que abre la memoria a las raíces del presente. Para todos, se trata de *existir*, es decir, de encontrarse a sí mismo. En cada caso, una decisión debe asumir nuevamente la historia que la preparaba y de la cual se separa.

Esta cuestión vital posee aspectos generales que no podrían examinarse aquí. Pero podemos comprenderla bajo la forma particular que tiene para nosotros, sin por ello romper nuestra solidaridad con los demás. Nuestra situación nos indica a cada uno el lugar donde encontramos este problema común; nos evita las consideraciones que están destinadas a todos pero que no son

válidas para nadie. Hablamos desde alguna parte, cuando nos preguntamos quiénes somos y qué servicio podemos prestar. Esta delimitación existencial construirá la parte medular de nuestro análisis. Nos evitará disfrazar nuestros propios problemas bajo visiones generales. Por otra parte, un examen semejante siempre es emprendido con los demás y delante de ellos a un mismo tiempo. Bajo todas sus formas, encuentra como su terreno y su término los cambios culturales y espirituales que son su origen.

Que la Compañía de Jesús tenga que volver a su tradición para inventar su presente, que un nuevo inicio puede ser un reinicio fiel, y la lectura del pasado, un acto de lucidez, que en fin una diferenciación debida a la inteligencia de un "espíritu" propio sea el fruto y el principio de una más estrecha participación en la tarea común: constituyen las preguntas reales puesto que son particulares, pero que sin embargo en modo alguno pueden confinarse dentro de los límites de una meditación puramente privada.

El retorno a las fuentes

Sabemos la lengua de nuestro tiempo, formamos parte de su mentalidad, somos sus testigos y sus actores, en el momento en que volvemos a nuestra tradición. La relación con los otros precede y determina lo que nos hace regresar a la primera generación de la compañía. No volvemos del pasado para entrar en el presente. Venimos de un presente que requiere de nosotros, frente a los demás y junto a ellos, un análisis que intenta discernir las decisiones implícitas y la fuerza adormecida en la historia que llevamos con nosotros sin saberlo.

Cuando examinamos nuestra situación presente y nuestra historia, esperamos poder distinguir lo muerto y lo vivo. Creemos tener el medio para eliminar de nuestro "tesoro" las monedas devaluadas y retiradas de circulación. En realidad, se trata, necesariamente, de una elección, y somos nosotros quienes determinamos las ideas y los sentimientos con los cuales formamos

nuestra moneda. El sentido que tenemos de nuevas urgencias organiza el pasado; transforma sus proporciones y lo ordena en el sistema mental de nuestros intercambios. ¿Cuántas veces no hemos cortado, arreglado u olvidado los testimonios molestos? Pero, así, si las ideas hoy recibidas son a la vez el principio y el término de nuestros criterios, ¿cómo advertiremos lo que ya está caduco en nuestras concepciones actuales y lo que todavía nos resulta necesario en nuestros orígenes? ¿Cómo distinguiremos lo que, del pasado, ordena sin nosotros saberlo la inteligencia del presente, y lo que, del presente, deforma el pasado en el que pretendemos descubrir los signos de una verdad?

Hace diez años, la presentación que [la revista] *Christus* hacía de la espiritualidad ignaciana era diferente de lo que es hoy día, y se separaba entonces de las que la habían precedido, al fundarse como las anteriores en un retorno a los orígenes. Al cambiar, cambiamos el pasado, pero tendemos a conservar la justificación de un pasado. Menos que a un progreso continuo (explicación que participa de una ideología ya antigua), se puede, mediante una primera aproximación, comparar este movimiento al de una cámara que se desplaza en derredor de un objeto central, modificándolo. De esta manera, la interpretación de la espiritualidad ignaciana abandonó para empezar el cielo de Manresa, a partir de lo cual se supuso que toda su obra había sido revelada al fundador; luego descendió a lo largo de toda su vida; quedó fijada en los *Ejercicios*, posteriormente en la visión de la Storta, luego en las *Constituciones*. Sin embargo, al seguir y tomar en serio la evolución del hombre, obedecía a un reflejo inverso puesto que, cada vez, rechazaba una redacción pese a todo aprobaba por Ignacio y volvía a otra versión, más antigua, considerada como la única genuina y más auténtica. Un movimiento (el nuestro) define el espacio histórico donde un descubrimiento debe recobrar un tesoro "primitivo" y, al mismo tiempo, reducir las lecturas precedentes a no ser sino semiverdades o errores. Cualquier cosa *debe* encontrarse en los orígenes, lo que sea el secreto de *nuestro* presente.

Ya en 1631 a propósito de las presentaciones de Ignacio, el padre Chauveau declara que "las cuatro resultan fallidas y muy por debajo de la idea que debería tenerse tanto de este gran santo como de nuestra Compañía". La idea de "este gran santo *oculto* a la mayor parte de sus hijos", la sabía por la revelación *mística* que su amigo Bernier había recibido del fundador mismo.[1] Sin duda no sabían que tres de las cuatro biografías de las que hablaban habían nacido de una polémica análoga (¡a decir verdad más crítica!) frente a la primera, la de Ribadeneira.[2] Ese *eureka* del padre Chauveau, pronunciado por tantos otros antes y después de él, ¿qué exégeta no lo repite? Cada presente se hace su *Imago primi saeculi* y toma en su pasado una *imagen* hasta ese momento oculta que, a la manera de un objeto "místico" o "primitivo", se le proporciona. Cada generación pretende poner de manifiesto finalmente "el espíritu verdadero" de Ignacio, como muchos títulos lo muestran, pero parece más bien enviar hacia los comienzos a algunos exploradores tácitamente encargados de proveerlo con "orígenes" ajustados a sus necesidades.[3]

La crítica histórica renueva la cuestión, cuando constata el fenómeno en el fondo mismo de estos orígenes, cuando hace aparecer entre los primeros compañeros una diversidad, hasta

1 *Cfr.* M. de Certeau, "Crise sociale et réformisme spirituel au dèbut du XVII siècle", en *Le mépris du monde*, París, Cerf, 1965, pp. 144-6.

2 *Cfr.* Las "censuras" de la "Vida Ignatii de Ribadeneira", en *Fontes narrativi*, t. IV, Roma, 1965, pp. 933-98.

3 La evolución de un hombre también lo lleva a predecir de manera diferente el "verdadero" sentido de los orígenes. Desde un inicio, se lo puede constatar. De esta manera, Gonçalves da Càmara había redactado en español, cuando era joven, un *Memorial* sobre Ignacio (1555); tras los difíciles años cuando era el superior provincial de Portugal, incluyó algunos retoques portugueses que respondían a las discusiones de su provincia sobre la naturaleza del gobierno que aportaban nuevos "recuerdos" sobre el "rigor" manifestados por los hechos y los gestos del fundador mismo (*cfr.* L. Gonçalves da Càmara, *Memorial*, París, DDB, 1966, sobre todo nn. 46-63, y F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistencia de Portugal*, t. II, 1, Oporto, 1938, pp. 293-329: "Rigor ou Brandura?").

una divergencia entre sus interpretaciones del espíritu ignaciano, cuando constata, en Ignacio mismo, la movilidad de sus posiciones y la serie de concepciones en la que se detuvieron sucesivamente sus intérpretes. Además, agrava el problema cuando llega a justificar esta evolución por la inadecuación de las formas o del lenguaje dentro de los cuales un "espíritu" se ha formulado poco a poco, y cuando subraya la profunda diferencia cultural que separa nuestro mundo mental del universo donde se elaboró la espiritualidad ignaciana.

¿Dónde están pues las "fuentes" encantadas que nos remiten siempre a otra parte, más allá del sitio donde esperábamos encontrarla? Con relación a nuestro proyecto de ir al encuentro de la Compañía en su mismo nacimiento, el pasado aparece simultáneamente como la tierra natal y como el país abandonado. Ahí esperamos encontrar, todavía transparente en sus orígenes, el *espíritu* que un desarrollo habría adulterado, pero rechazamos su *lenguaje*, hoy caído en desuso y que ya nos resulta imposible habitar. Hay, por un lado, una verdad inicial a la que nos haría falta volver para discernir el criterio de los opciones actuales; por otra, acerca del mundo, la salvación y los fines últimos, los paganos y las relaciones humanas, el papel paternal, el gobierno o la psicología religiosa, en suma, acerca de todas las dimensiones de la existencia, una mentalidad y unas concepciones de las cuales no podemos sino desolidarizarnos. Ahí estaría un "espíritu", aunque oculto bajo formas que se han vuelto ininteligibles. Los comienzos representarían a la vez el lugar de lo esencial y el lugar de lo anticuado, el más necesario y el más extraño en el presente.

Finalmente, ¿qué es entonces una espiritualidad? Percibida en sus principios, como el término de un "regreso", sería un "espíritu" original ya traicionado por todo su lenguaje inicial y comprometido por sus interpretaciones ulteriores, de manera que al nunca estar ahí donde se dice, resultaría incomprensible y evanescente. Considerada en su historia, como una continuación de lecturas al cabo de las cuales se sitúa la nuestra, formaría un conjunto de imágenes en el área circunscrita por las instituciones

y las acciones de una sociedad, y, puesto que las circunstancias han exigido y deben provocar ajustes indefinidos, puesto que son posibles las mil interpretaciones diferentes y que su multiplicidad las relativiza todas, esta movilidad significaría de nuevo la evanescencia de la unidad siempre postulada.

Al escrutar con más detalles los orígenes, el análisis no llega sino a un vacío ahí donde esperábamos la verdad. Pero al contrario nos abre una vía cuando nos obliga a comprender todo un sistema de relaciones humanas, en lugar del objeto sagrado que nosotros buscábamos. Desde el principio, por sus evoluciones recíprocas, un ciento de testigos diversos o divergentes remiten recíprocamente, y al mismo tiempo, a sus sucesores. Entre ellos, vínculos debidos a una investigación común, pero también a insuficiencias y cambios, nos sitúan, frente a ellos, en una posición que no es fundamentalmente diferente a la suya: no tienen ni son el tesoro del cual quisiéramos encontrar la ubicación. Nuestros padres son hombres; sólo hombres. Los orígenes no son de una naturaleza diferente a la nuestra. Se desvanecen cuando nos acercamos si los identificamos con un secreto que sería guardado por el pasado y con el cual no haría falta obrar con astucia para encontrarnos a nosotros mismos recuperándolo. Tales "fuentes" no dejan de fugársenos, pues apenas son un espejismo.

Sin embargo, constatamos la proximidad con los comienzos si discernimos en ellos un movimiento ya orientado hacia el proyecto que nos lleva a nuestra investigación. El *espíritu*, en estos orígenes, se expresa en la cambiante multiplicidad de creaciones e interpretaciones que hacen legítimas y necesarias las nuestras. Además, nuestra actitud actual es del mismo tipo cuando ya no esperamos del pasado unas ideas-programa o unas imágenes-modelo, sino una especie de reciprocidad que sobrepase la discontinuidad temporal al justificarla y que nos haga encontrar, a través de otros deslizamientos y otras rupturas, el pluralismo vivo que puede constatarse entre los primeros compañeros, entre los diversos momentos de su evolución, entre ellos y sus primeros sucesores. Ésta es la reciprocidad que triunfará sobre

las diferencias al conjugarlas y que forma en sí misma el *lenguaje* de un espíritu jamás localizable en parte alguna.

Hay ahí una experiencia de la cual el tiempo es el elemento. Pero, una vez admitido que estos orígenes no nos resultan del todo extraños (en lo sucesivo tienen un sentido para nosotros), ni son del todo nuestros (permanecen como el hecho de otra época), un reconocimiento mutuo nos aclarará si confiamos a este pasado el derecho de resistirnos (porque es otro y dependemos de él) y si tenemos la fuerza de resistirlo (porque todavía somos capaces de creer).

La resistencia del pasado

¿Acaso puede la historia asegurar una comunicación con el pasado? ¿Llegaría a descubrir cómo fueron los cristianos y los jesuitas del pasado, a no transformarlos en fruslerías ni en argumentos, a no cambiarlos en esos "amados desaparecidos" maquillados según las exigencias de una teología o de una apologética y destinados a satisfacer nuestra avidez, nuestros temores o nuestras polémicas? No hay historia verdadera que no aspire a este encuentro, que no busque la resistencia de los otros, y que no pruebe o fomente esta herejía del pasado con relación al presente.

A esta función de la historia corresponde, debe corresponder la pasión del historiador. Pues si tiene como tarea proporcionar a sus contemporáneos esta parte necesaria y legitima de su "imagen" social que integra un pasado al presente, el historiador descubre progresivamente una misión más esencial y más difícil, que consiste en revelarles, en un momento del pasado, la negación de esta imagen misma. Su trabajo, y hasta sus manías, están al servicio de este deseo. Quiere despojarse poco a poco del saber que reducía a los hombres de antaño a no ser más que equivalentes. Se rehúsa a ver todo con los ojos de una cultura, de su cultura. Tiene el gusto del otro. Sin duda esta es la razón lejana y profunda del precio que atribuye al menor hecho, a la mínima migaja

de la historia: "Esto sucedió; esto fue". Hay allí algo que rompe una posibilidad de la inteligencia y abre el espíritu al asombro. Es apenas un grano de arena, pero frena la lógica de un sistema; produce fisuras en el espejo colectivo; ya es el signo de otra cosa, de la misma manera que una foto del lado oscuro de la Luna o que la vibración finalmente percibida de una nueva estrella. Al multiplicarse, al corroborarse, estos indicios no cesan de descubrir las formas mismas del deseo que despiertan. Revelan un ser, un momento, unos hombres, una sociedad *diferentes*.

En efecto, nunca se llega a los hombres del pasado sin pasar por los del presente. Esta vuelta, lo hemos visto, constituye un grave impedimento, en la medida en que nuestro paisaje mental queda como el fondo sobre el cual se imprime todo conocimiento histórico. Pero también es una posibilidad. La mediación de los otros, hoy, es la condición de un acceso a la alteridad del pasado. Una lectura de *nuestra* historia, cuando se lleva a cabo *por otros* diferentes a nosotros, puede desde luego librarnos de los *a priori* y de la ideología que defendemos sin saberlo. La distancia en el presente abre la posibilidad de entender la distancia del pasado. Una especie de desviación entre los observadores permite la determinación de un "objeto" distinto para cada mirada.

De esta forma, allí donde leemos el "discernimiento de los espíritus", una propedéutica de la libre decisión, un historiador encontrará, común a todo el siglo XVI, la experiencia cosmológica de los *spiritus* ("espíritus" o "mociones"), influencias celestes y vitales, indisociablemente materiales y espirituales, impulsos que descienden de las esferas más altas hasta las profundidades más secretas de la vida.[4] O bien, allí donde vemos la originalidad de una invención pedagógica conforme al espíritu de los *Ejercicios*, un historiador reconocerá, con muy pocas diferencias, la reanuda-

4 *Cfr.* A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchemistes du XVI's. allemand*, París, A. Colin, 1955; R. Mandrou, *Introduction à la France modern 1500-1640*, París, Albin Michel, 1961; o P. Favre, *Mémorial*, París, DDB, 1960, pp. 50-4.

ción y la generalización de los *modus parisiensis*, elaborado por las escuelas flamencas del siglo xv, luego también adoptado por los colegios jesuitas y protestantes del siglo xvi.[5] Allí donde la apología de un "humanismo" audaz pone de relieve las grandes aventuras apostólicas, que son las "reducciones" del Paraguay o las misiones científicas en China, otros estudios subrayarán el carácter demasiado abstracto de una estructura ciertamente igualitaria y vigorosa, aunque "paternalista", que todo reduce a sus categorías y que termina por eliminar "el resto",[6] o todavía más, en China, el equívoco de un servicio que favorecería la política de los emperadores y entraba en una lógica de un sistema contrario a las intenciones religiosas de los misioneros.[7]

¿Esto quiere decir que nuestro pasado sea así, pura y simplemente, determinado por el conocimiento de los otros y que se identifique con los elementos de un sistema cultural? No. Sólo puede reducirse a un *objeto*, o a algunas variaciones sobre el tema de una época, si se olvida *lo que se dijo* en el lenguaje de un tiempo, si se identifica el sentido a su vocabulario o el habla a sus herramientas mentales. Discutibles pues, estos puntos de vista nos obligan sin embargo a discernir *un acto espiritual* en las expresiones que en un principio tomábamos como las "cosas" del espíritu: a reconocer, en el discernimiento de los espíritus, la inteligencia de un movimiento espiritual en el interior de una cultura que proporcionaba sus términos; en la pedagogía, la intención religiosa en lo sucesivo transmitida y universalizada con métodos preexistentes; en una misión, el sentido de Dios que se tradujo

5 *Cfr.* A. Hyma. *The Christian Renaissance. A History of the "Devotio moderna"*, Nueva York, 1925, pp. 89-98, 122-35, 236-99, etcétera.

6 *Cfr.* L. Capitan y H. Borin, *Le travial en Amérique avant et après Colomb*, París, 1930, Libro iv, cap. 1; R. Pernoud, *L'Amérique du sud au XVIII siècle*, París, 1942, pp. 92-111; y sobre todo G. Freyre, *Maîtres et esclaves*, París, Gallimard, 1952, pp. 137-52.

7 *Cfr.* R. Etiemble, *L'Orient philosophique au XVIII siècle*, París, CDU, 1958, II, "Missionnaires et philosophes".

por las audacias humanas necesariamente concebidas en función de regiones históricas y mentales que eran su punto de partida.

Estos trabajos nos plantean entonces una cuestión. Además, abren en nuestros conocimientos una fisura por donde pueden del mismo modo entrar "otros" de hoy y los de ayer. Inician un movimiento más general y de alguna manera más circular. A veces, estamos con nuestro pasado para juzgar lo que ven en él los historiadores actuales, y con estos historiadores para clasificar y comprender este pasado al distinguirnos de él. Esta relación triangular traza el espacio de una nueva toma de conciencia.

Pues así el vínculo del cual da testimonio la nueva mirada que junto con otros arrojamos a este pasado nos hace perceptible el vínculo de nuestros orígenes religiosos con un mundo diferente, con la época en que se inscribían esos orígenes: el punto de vista (digamos "cultural") que recibimos de la historiografía moderna nos enseña hasta dónde las iniciativas y los descubrimientos originales de la Compañía *correspondían* al tiempo que los vio nacer. Así, nos alejamos de ahí; tenemos perspectiva respecto a las instituciones y a las concepciones que descubrimos que ahora sólo serían supervivencias. Esta nueva libertad la debemos a una solidaridad que responde, en el presente, a la que percibimos en el pasado. A los otros debemos esta autonomía progresiva y, de este modo, nos hacemos cargo de una situación que hoy resulta análoga a la de ayer.

Inversamente, en el momento en que tal vez estaríamos tentados a considerarnos como extraños a esos lejanos orígenes y libres con relación a esta pesada herencia, en el momento en que nos damos la facilidad de presentarnos ahora con una teoría universal, admirablemente ajustada al presente, homogénea por lo que hace a las necesidades de todos y capaz de que cada una se reconozca en ella al decir: "Pero eso es ser cristiano, es ser hombre en esta época, es lo que quiero ser"; en ese momento, los otros nos hacen volver a nuestros orígenes, distinguen en nuestra lengua el acento natal, constatan la permanencia de los reflejos y de opciones bajo la diversidad de sus formas, y nos remiten a la particularidad del destino que nos significa una historia. Al aprender que no po-

demos identificarnos con el pasado para hacer de éste nuestra imagen, aprendemos que carecemos del poder de fijarle cualquier papel en la movilización de una exégesis nueva. No nos incumbe no haber tenido *ese* pasado: sobrevive en nosotros. Las nobles intenciones del diálogo o del "sentido del hombre" esconden un espíritu siempre reconocible bajo la variedad de sus expresiones antiguas o modernas. Entre ayer y hoy, como entre dos hermanos que se saben diferentes, el observador extraño descubre para empezar el parecido y recoge una continuidad.

Doble lección: de *modestia*, contra las utopías generosas donde lo universal sólo es el rostro nuevo de una tradición particular; de *libertad* con respecto al pasado, en la medida en que la homogeneidad entre cada etapa de esta tradición y su tiempo nos indica la realidad y la urgencia actuales de una configuración semejante a la nuestra. A veces, se nos lleva a la universalidad del presente a través de las generaciones que hablaron cada una el lenguaje de su época, y somos "puestos en nuestro lugar" por una historia que no cesa de situarnos en medio de nuestros contemporáneos. No podemos huir del presente apoyándonos en la permanencia del pasado, ni huir del pasado escamoteándolo hábilmente detrás de una ideología. Siempre leída junto con otros y delante de ellos, la historia se vuelve un psicoanálisis del presente: "escenas primitivas" resurgen en el curso de este diálogo actual, y éste las cambia en la medida en que nosotros descubrimos en ellas el condicionamiento de un nuevo riesgo.

Renacimiento de la tradición

El pasado no tiene la maleabilidad que en un principio nosotros suponíamos y que a veces quisiéramos. Pero se trata de una resistencia que nunca se manifiesta más que en función de un presente, es decir, en relación con la voluntad (tácita o explícita) de liberarse del ayer para existir en el hoy. Cada generación lo resiste también entonces en el momento en que lo

reconoce; lo altera, cuando se ajusta a él; prueba su alteridad y, simultáneamente, lo hace otro.

Una visión simplificadora nos hace designar por medio de un singular todo lo que nos ha precedido: *la* tradición, decimos. Pero lo que llamamos de esta forma no es lo que, ayer o antier, era colocado bajo el mismo nombre. El pasado en relación con el cual hoy tenemos que situarnos nos proyecta en una defracción de mil "pasados" diferentes, desde el que nos considerábamos hace diez años hasta el que consideraba Ignacio cuando hablaba de Manresa como de su "iglesia primitiva". La totalidad abarcada por este término comporta en realidad una multitud de momentos, definidos cada uno por la decisión que creaba un pasado al mismo tiempo que un presente. Y cada vez, en la enseñanza "recibida", algunas ausencias o por lo menos algunas distorsiones revelan una ruptura (a menudo inconsciente) y un movimiento subterráneo, un renacimiento de la tradición.

Más que consideraciones generales, un ejemplo hará perceptibles esas figuras ocultas en el lenguaje de la fidelidad: la interpretación dada por Nadal a la unión entre acción y contemplación, piedra de toque en la espiritualidad ignaciana.[8] En los mismos orígenes de la Orden, sobre este punto central, existe una diferencia entre el fundador y su intérprete; se acompaña sin embargo, en el caso de Nadal, de la convicción de que reproduce el pensamiento de su padre.

Por un lado, al presentar a Ignacio como un "contemplativo en acción" (1557), Nadal afirma que este "privilegio" personal, "concedido a toda la Compañía", sobrevive a la muerte de su fundador (1556). "Experimentamos —dice— que algo de esta gracia ha descendido [*derivatum*] sobre nosotros". Esta "derivación" se prolonga en una "introducción" mística: "El Padre Ignacio parecía contener el alma e introducirse en ella con dulzura y en

8 Remitimos al texto fundamental (que muchos otros aclaran): "In examen annotationes (1557), IV, 79-83, en Nadal, *Commentarii de Instituto S.J.*, Roma, 1962, pp. 161-3.

paz".[9] La espiritualidad que explica no es sino la teología de una experiencia, la de Ignacio, pues "la forma de esta contemplación" se comunica a todos los jesuitas;[10] "la gracia especial y el influjo" concedidos por Dios al fundador inauguran una vocación de una "manera particular" de la cual todos los discípulos se benefician por "derivación" y que hace de ellos destinatarios y contemporáneos espirituales de la visión de la Storta.[11]

Pero, por otra parte, a esta teología de la continuidad (que refuerza, en un hombre de la segunda generación, una idealización del papel desempeñado por Ignacio), la doctrina expuesta no corresponde por completo. Para Nadal, las actividades de los jesuitas (*ministeria et colloquia*) son participación, en ellos como en el fundador, en los "ministerios" del Hijo y en su "coloquio" con el Padre en el espíritu. La contemplación de la Trinidad aprende pues a vivir las acciones apostólicas "en espíritu", como "del todo espirituales"; propicia el nacimiento del movimiento y la percepción del sentido. El apóstol participa en un único ministerio mediante su oración y mediante sus ministerios "aun los exteriores".[12] Esta última palabra señala ya una diferencia: la contemplación "se extiende" a las operaciones, "se amplía hacia el prójimo mediante los ministerios de nuestra vocación".[13] De esta extensión, intuición fundamental de los primeros compañeros, Nadal ofrece una exégesis personal (donde se reconoce por otra parte la influencia de la teología dionisiaca y de la doctrina de San Buenaventura sobre la contemplación).[14] La acción es la exteriorización de la gracia recibida en la oración. La vida espiritual, surgida de las profundidades del ser (*spiritu)*, acogida y reconocida como impulso y como luz (*corde)*, se esparce al exterior en obras de caridad (*practice*), es decir, en operaciones conforme a su origen. Del mismo modo los sentimientos espirituales, frutos de la meditación, deben subsistir a todo lo largo del día en las actividades que inspiran y que guían.[15] Si hay "circularidad" entre la acción y la oración, se debe a que una nace de la mociones interiores percibidas en la otra y que, por otra parte, el sacrificio por el prójimo purifica el alma, la suaviza y la predispone a la plegaria;[16]no es en primer lugar, como lo pensaba Ignacio,[17] debido a que la acción es religiosa de la misma manera, porque obedece a una misma dialéctica universal y porque es la experiencia permanente de las relaciones espirituales de la cual da testimonio la oración. Para Nadal, ésta "se extiende hasta la acción". El apóstol debe ser un "contemplativo" que no pierde la unión con Dios "en su acción", pero que la alimenta de su plegaria; debe *permanecer* como contemplativo *hasta* en sus ministerios "exteriores".

Nadal expresa la "gracia" del fundador en sus categorías propias, marcadas por una doctrina de la contemplación a la cual respondía y que seducía entonces a muchos hermanos, o mediante la esperanza que el mismo había recibido en su juventud. Al mismo tiempo que una fidelidad hacia el "padre", su exégesis es un resurgimiento de un pasado anterior al encuentro de Ignacio y la reacción a una actualidad más reciente. Responde a necesidades diversas: la confrontación con el iluminismo, la asimilación de una tradición teológica y contemplativa, las exigencias de un espíritu cuidadoso de "fijar la línea" doctrinal. Nadal fue, sin embargo, aprobado por Ignacio quien, hacia el final de sus días, había he-

9 Nadal, *Orationis observationes*, Roma, 1964, p. 195.
10 *Ibid.*, p. 61.
11 *Cfr. Pláticas espirituales del P. J. Nadal*, Granada, 1945, p. 72.
12 "De la oración...", en *Epist. Nadal*, t. IV, p. 681.
13 *Loc. cit.*
14 *Cfr.* M Nicolau, *Jerónimo Nadal*, Madrid 1949, pp. 423-31; J. Hjja, "Structura theologia vitae spiritualis apud H. Nadal", Dissert. Univ. Gregoriana, Roma, mec. 1957, pp. 17-9.

15 Sobre el tema de Nadal respecto a "reliquias de la cogitación", *Cfr.* "Orden de la oración", en *Regulae, S.J.*, 1948, p. 490, y M. Nicolau, *op. cit.*, pp. 321-3.
16 *Cfr.* H. Hostie, "Le cercle de l'action et de l'oraison d'après le P. J. Nadal", en *Chistus*, 2, 1955, pp. 195-211.
17 *Cfr.* Michel de Certeau, "L'universalisme ignatien", en *Christus*, 13, 1966, pp. 173-83.

cho de aquél su representante en España, su vicario general y su intérprete oficial.

¿Hace falta entonces relacionar recíprocamente estas dos posiciones, o escoger entre ambas? Una vez más, la dificultad nos instruye sobre el movimiento que no cesa de renovar la fidelidad. Si se toman en cuenta muchos otros aspectos históricos, pueden reconocerse en la exégesis de Nadal tres relaciones que, aplicadas unas sobre las otras, resultan igualmente necesarias para la elaboración y el discernimiento de la tradición.

1. Toda interpretación se refiere al fundador y se dice "ignaciana". En el pensamiento de su autor, esta primera intención la construye y la justifica. Nadal la subraya muy marcadamente mediante su comportamiento personal (hablaba "en nombre de alguien", y, a sus propios ojos, sólo su posición de delegado autorizaba su discurso), en sus comentarios (que asignaban un papel central a la experiencia de Ignacio) y en su teología (que postulaba en el fundador una gracia capital que fijaba su "vocación" a todos sus discípulos). Se sometía él mismo al criterio de fidelidad a su maestro, que él extremaba hasta la minucia, hasta el escrúpulo. Así pues permanece como algo esencial en su obra el haber sido una "traducción autorizada", un desarrollo reconocido por Ignacio, pero también el ser leída en la posteridad en función de su conformidad con la obra de su padre. Es en nombre de esta norma que el exégeta demanda para sí mismo el ser juzgado.

2. La relación entre Ignacio y Nadal no se aplica en un solo sentido, y no sólo comporta dos términos. Se inscribe en una reciprocidad histórica. Otras lecturas no dejan de situar una obra en relación con la otra. Desde este punto de vista, la obra de Nadal adquiere una especie de función en la espiritualidad ignaciana. Por ejemplo, suple una falta de elaboración teórica de Ignacio; de este modo, desde el siglo xvi (pero también en las diversas épocas y todavía recientemente), responde a exigencias intelectuales y religiosas; es necesaria para el espíritu ignaciano, para que se exprese y sea comprendido, y en términos necesariamente diferentes. Pero, en el curso de la historia, estos "despertares" de Nadal suscitan en su derredor la profundización y el juicio que hacen discernir en el vigor doctrinal del intérprete una rigidez doctrinaria y una sistematización donde ciertos elementos resultan privilegiados en relación con otros. La confrontación de un lenguaje inicial no cesa de justificar y rectificar los desarrollos que lo modifican al descubrir su sentido.

3. Si hay un pluralismo necesario, hecho de interpretaciones sucesivas que remiten sin cesar al origen del cual revelen progresivamente los recursos aún inexplorados, las ricas imprecisiones, las adherencias históricas y mentales, se desarrollan en función de cohabitaciones humanas, en el tejido de relaciones entre las corrientes de tal o cual época. Un desarrollo jamás es lineal ni interno respecto de una sola tradición. Si se lo supone, sería obligado referirse a un "crecimiento" autónomo, a la permanencia de algo "esencial" oculto bajo una aparente diversidad, o a una unidad "profunda" que va de lo implícito a lo explícito; pero en realidad, este género de explicación siempre deduce del presente los elementos que deben, por medio de una hipótesis, existir "en potencia" en los orígenes; "explicación" que recobra la "virtud" dormitiva de las medicinas molierescas.

La tradición sólo puede estar muerta si permanece intacta, si una invención no la compromete a darle vida, si no se modifica mediante un acto que la recree; pero cada vez conoce a partir de preguntas y urgencias que irrumpen con el reclutamiento de la Orden, con su apostolado y sus mil interferencias culturales. La historia de la Compañía muestra por otra parte el deterioro ocasionado por la disminución de sus relaciones con los grupos más dinámicos que son asimismo los más diferentes, los de la miseria, los de la inteligencia, los del poder. En la segunda mitad del siglo xviii, por ejemplo, una investigación sociológica constata el predomino de descendientes de hidalgos de las provincias "tradicionales" en el momento en que la burguesía comerciante y urbana está a la cabeza del orden social; uno ya no se sorprende de que una semejante fijación en el pasado se acompañe de un

marchitamiento intelectual y espiritual. Y lo mismo vale para los apostolados. Todo lo que inyecta en una tradición el veneno de un tiempo nuevo es también lo que lo salva de la inercia.

Aquí, también, la uniformidad interna resulta mortal. La ruptura, valentía de vivir, se expresa en una doble relación: no sólo en el caso de una misma época, sino en la relación que mantiene con los precedentes. Al moverse en los dos sentidos, respecto al pasado y respecto al presente, la diferencia no deja de ser el elemento del renacimiento y de suscitar el lenguaje del espíritu mediante la creación de formas imprevisibles y recíprocas. Y ¿este lenguaje no es el que ya descubrimos en los orígenes?

La herejía del presente

"Cada sociedad tiene su historia y la reescribe a medida que ella misma cambia. El pasado sólo está definitivamente fijado cuando ya no tiene porvenir".[18] Desde su nacimiento, la Compañía *hace* su historia al reescribirla, de etapa en etapa, para un ahora. No obstante, en este proceso, una diferencia nos impresiona, que denota una conciencia y una problemática nuevas en el desarrollo.

Mientras que discernimos un *desfase* entre un pasado y su interpretación, los antiguos, como Nadal, no ven ni quieren ver más que *continuidad*. Si se les cree, repiten la gran voz de la tradición. No tienen el sentimiento de innovación, e Ignacio ya compartía esta convicción, al predicar por lo demás una vida ajustada a la honestidad común, un pensamiento conforme a la ortodoxia establecida, una educación dócil a la tradición "recibida". Si se les señalaba alguna novedad en su doctrina, se defendían como de una acusación, y tenían razón de percibirlo así: se trataba en efecto de una acusación. También respondían al pretender reproducir un pasado; pero, como entre los jesuitas "espirituales" del

18 R. Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, 1965, p. 18.

siglo XVII, se trataba a menudo de un pasado que no era el mismo que el de sus interlocutores. A este respecto, nuestro problema es inverso al de ellos. Allí donde introducen una innovación al creer repetir, nosotros damos testimonio de la tradición de una manera que para empezar no se reconoce en sus usos anteriores. De una y otra parte, continuidad y discontinuidad son igualmente ciertas, pero desigualmente conscientes: se diferenciaban en el interior de una tradición; a partir de un distanciamiento tenemos que encontrar el sentido de nuestra historia. Lo que para ellos era participación en una vida recibida, nosotros lo formulamos como una ruptura. La decisión de vivir hoy implica para nosotros, de cara al pasado, una herejía del presente.

La diferencia no sólo es de forma. Leemos nuestro pasado como nuestra cultura lee todas las cosas: una solidaridad presente nos separa de lo que sucedía ayer; la expresión de las comunicaciones actuales vuelve problemática la relación con la "tradición". Sin que siquiera lo sepamos, nuestros pensamientos y nuestros reflejos concuerdan con un medio que se extiende y se comunica cada vez más con los otros. Apenas somos adaptados a ese medio cuando nos planteamos el problema de la adaptación. Esto ya es el indicio de una adaptación tácita cuando tenemos la conciencia de ser secretamente ajenos, por un malestar desprovisto de síntomas precisos, a la enseñanza "recibida" o las instituciones en las cuales "hemos ingresado". Partimos necesariamente de lo que somos cuando nos preguntamos cómo vamos a hacer de lo "recibido" el lenguaje de nuestros riesgos, y de la sociedad donde hemos ingresado una obra forjada con objeto de prestar un servicio.

Por el solo hecho de existir, nos volvemos heréticos con relación al pasado. Nuestra primera obligación es no serlo de una manera inconsciente o desdichada. Nos hace falta aceptar la diferencia, al ver ahí el signo de que debemos existir y que esta existencia no nos está garantizada por el pasado. Siempre hay alguna angustia (la de los "abandonos") o alguna ilusión (la de la "felicidad") al querer *estar con* el pasado, al suponer que no deberíamos "sin embargo", "pese a todo", salvaguardar al menos algo del

pasado en el presente o encontrar algo del presente en el pasado, como si hiciera falta a toda costa preservar ciertas formas antiguas e inmutables (pero, ¿cuáles?) o aceptar como originales ciertos valores actuales (pero, ¿cuáles?). Para que tuviéramos el derecho de vivir, nos haría falta absolutamente identificar en Ignacio algo que sea "moderno", o en nosotros algo que sea "tradicional". Y en el momento en que estemos obligados a constatar que, a todo lo largo de la historia, estas identificaciones se agitan y vuelven, que cada una de ellas es inseparable en el contexto histórico en el que adquiere un nuevo sentido, y que a veces son criticadas y reemplazadas por otras, nos sentiremos solos y habremos de concluir que, por su parte, el fundador será siempre el único testigo auténtico de la espiritualidad ignaciana, un testigo que defrauda toda interpretación y cuyo secreto escapa a toda indagación.

Remitidos al presente por la fragmentación de la *imagio* arquetípica que nos dispensaría de ser, debemos o perecer con ella (de esta posibilidad la historia de los institutos nos ofrecería muchos ejemplos), o correr el riesgo de existir para el hoy. Este paso adelante que nada en el mundo puede decidir por nosotros, desequilibra siempre el cuerpo y parece arrojarlo al vacío: caída y movimiento cuyo instante sorprendería al escultor Donatello en el caminante que fue San Juan Bautista. Pero semejante novedad espiritual es precisamente lo que ha constituido cada etapa del pasado, aun si entonces se pensaba repetir la etapa anterior: una invención evangélica siempre está al comienzo, aun cuando se anuncia como un recomienzo. Para nosotros también, aunque de otra manera, sólo un comienzo que se confiesa y se quiere como tal podrá captar en sí la fuerza y los límites de un recomienzo. Para empezar, sólo un acto inspirado por la urgencia y la lucidez de la caridad nos hará inteligible el acto que se expresa en los orígenes, antier, aun ayer, en otras lenguas diferentes a la nuestra. En consecuencia, sólo nos hará comprender que ese pasado es otra cosa que un fardo para ser descargado o una inevitable arqueología de lo actual. Entonces, al volverse legible y reconocible espiritualmente como nuestro pasado, la historia nos permitirá evitar

esta ilusoria libertad que piensa abandonar el pasado al adoptar hoy una opinión común o su apariencia. Allí está para nosotros el signo de un segundo deber, el que nos hace distinguir en el presente la herejía necesaria y la herejía condenable.

Esta última se define por medio de una repulsa. Supone falazmente la ausencia del pasado o su absurdo. Rechaza a los hermanos de ayer. Además, no sostiene, niega la diferencia. Se rehúsa a insertarse en una historia que no comenzó con nuestros esfuerzos. Al contrario, en función de nuestras iniciativas, nos hace falta buscar la *verificación negativa* cuyo estudio de la tradición es el sitio. En efecto, el pasado jamás proporciona el presente, pero nos enseña la realidad de una situación en la Iglesia. Se rehace para nosotros, pero nos revela el condicionamiento que tiene el sentido de una vocación y que se traduce por medio de una "conversación". Comprobada a partir de un proyecto, la resistencia del pasado nos devuelve a nosotros mismos la exigencia de una reciprocidad viva que debe desarrollarse entre las generaciones como entre los miembros actuales de una comunidad, o como entre los compañeros iniciales de los comienzos. El espacio de una opción se limita porque es el nuestro; es modesto porque es real. Lo definimos progresivamente por medio del cruzamiento entre nuestras iniciativas y lo que éstas nos descubren o nos permiten comprender de nuestros antiguos hermanos.

Si todo presente es el principio de una relectura, también es la génesis de la tradición y recibe de esta última una respuesta de nuevo cuño. No excluye otras interpretaciones, pasadas o futuras. Las supone al contrario, pero de la manera como lo suscita un recién llegado, por su presencia y por sus preguntas, lo que los interlocutores todavía no habían dicho y lo que el presente mismo debe escuchar en el curso de una conversación dedicada por entero al cuidado de reconocer y explicar el Espíritu en todos los lenguajes susceptibles de hablarlo. Una doble confrontación se impone siempre, en la que la iglesia actual permanece como juez: un diálogo con nuestros contemporáneos y un diálogo con la tradición, no para suponer en unos lo que han abandonado o en

la otra lo que no ha sido, sino para ingresar deliberadamente en la vía de un reconocimiento mutuo que ya inauguran los intercambios presentes y las confrontaciones históricas.

En otro tiempo, rico de aventuras y experiencias extraordinarias, Ignacio decidió partir a la escuela. Recomenzaba su vida. No se limitó a profetizar (mucho menos a deplorar) los nuevos tiempos; ingresó efectivamente, por la vía de una técnica. No reconoció su importancia con el solo propósito de aconsejar a los demás; experimentó la herramienta de su época, al romper con el pasado para encontrar a Dios allí donde trabajaban sus contemporáneos. Esta misma partida debería enseñarle a discernir en la tradición de su propia vida los criterios de una docilidad, todavía inaudita, en la Iglesia de Jesucristo. Una "reconversión" análoga se nos exige. Si la audacia del fundador se volvía justificación de nuestro temor, de nuestra lasitud o de nuestra inseguridad, ¿no sería, como decía el viejo mariscal Hindenburg en 1932, que ya estaríamos muertos sin saberlo? Una nueva audacia queda como el momento decisivo de la fidelidad; entonces las verificaciones pueden ser proporcionadas por el pasado. Creerla hoy deseable, pero rechazarla o confiarla a otros, es preferir una muerte apacible. Quererla es tomar sus medios, pasar por la disciplina de compromisos inéditos y pagar el precio de una participación en la tarea presente; después de cuatrocientos años de una rica historia, es ir a la escuela.

Traducción de Alejandro Pescador
Historia y grafía, núm. 7, 1996.

Historias de cuerpos.* Entrevista con Michel de Certeau

Georges Vigarello: A menudo presentas la historia, el trabajo del historiador, como una tarea de reconstrucción del pasado y, al mismo tiempo, como una búsqueda de cuerpos. La historia sería entonces una recomposición de vestigios que permiten fabricar un cuerpo (ficticio desde luego) que viene a sustituir la ausencia del que ya pasó. Esto plantea al menos dos cuestiones: la de un uso muy metafórico del cuerpo y sobre todo la de la condición de ese objeto, siempre construido, elaborado.

Michel de Certeau: Me haces recordar una experiencia extraña, ocurrida durante un coloquio científico consagrado al cuerpo. Por todas partes buscábamos el cuerpo y en ningún sitio lo encontrábamos. El análisis no revela sino fragmentos y acciones. Descubre cabezas, brazos, pies, etcétera, que se articulan en diferentes maneras de comer, saludar, cuidarse. Se trata de elementos ordenados en series particulares, pero uno nunca encuentra el cuerpo. El cuerpo es algo mítico, en el sentido de que el mito es un discurso no experimental que autoriza y reglamenta unas prácticas. Lo que forma el cuerpo es una simbolización sociohistórica característica de cada grupo. Hay un cuerpo griego, un cuerpo indio, un cuerpo occidental moderno (habría todavía muchas subdivisiones). No son idénticos. Tampoco son estables, pues hay lentas mutaciones de un símbolo al otro. Cada uno de

* Apareció originalmente en *Esprit*, núm. 2, febrero, 1982.

ellos puede definirse como un teatro de operaciones: dividido de acuerdo con los marcos de referencia de una sociedad, provee un escenario de las acciones que esta sociedad privilegia: maneras de mantenerse, hablar, bañarse, hacer el amor, etcétera. Otras acciones son toleradas, pero se consideran marginales. Otras más están incluso prohibidas o resultan desconocidas.

En primera instancia, un tipo de cuerpo se define por medio de un sistema de opciones respecto a sus acciones. Pero también está definido por un conjunto de selecciones y codificaciones relativas a registros aún más fundamentales, como los límites del cuerpo (¿dónde termina?), las maneras de percibirlo y pensarlo (¿a través de sus actividades exteriores, su superficie, la apertura de su interior?), el desarrollo de los sentidos (¿el oído, el olfato, la vista?), etcétera. Cada "cuerpo" sería la combinación de estas determinantes.

En una palabra, cada sociedad tiene "su cuerpo", igual que su lengua, constituida por un sistema más o menos refinado de opciones entre un conjunto innumerable de posibilidades fonéticas, léxicas y sintácticas. Al igual que una lengua, este cuerpo está sometido a una administración social. Obedece a reglas, rituales de interacción y escenificaciones cotidianas. Tiene igualmente sus desbordamientos relativos a estas reglas. Como la lengua, el cuerpo es usado unas veces por los conformistas, otras veces por los poetas. Incluye, pues, mil variantes e improvisaciones en el interior del marco particular que comparaba yo con un teatro de operaciones. El conjunto a la vez codificado y móvil que forma este cuerpo no se puede aprehender, y sucede lo mismo con la lengua. Uno capta realizaciones particulares, que serían los equivalentes de frases o de estereotipos: comportamientos, acciones, ritos. Sin embargo, el campo de posibilidades y prohibiciones que el cuerpo constituye en cada sociedad no puede representarse. La multiplicidad misma de estas determinaciones sociohistóricas lo convierte en un objeto evanescente. Este cuerpo, tan estrechamente controlado, es paradójicamente la zona opaca y la referencia invisible de la sociedad que lo especifica... Ésta se consagra

a codificarlo sin poder conocerlo. Esta lucha nocturna de una sociedad con su cuerpo está hecha de amor y de odio: de amor para ese otro que la sustenta, y de odio represivo para imponer el orden de una identidad.

De este cuerpo huidizo y diseminado, si bien reglamentado, cada grupo tiene necesidad de tener marcas e imágenes que posean un valor topográfico y canónico. Son representaciones sustitutas, "ficciones" de cuerpos, si restituimos al término "ficción" el sentido de producción. Estos sucedáneos tienen la doble función de representar el cuerpo por medio de citas (extractos representativos) y de fijarlo según unas normas con la ayuda de modelos. Tienen una función análoga a la de los "ejemplos" que, en una gramática, proporcionan asimismo representaciones fragmentarias de la lengua y modelos para su uso correcto. Aquí interviene, me parece, lo que decías a propósito de la historia. Como el derecho o la medicina, pero a su modo, la historia produce simulacros de cuerpos que poseen al mismo tiempo un valor representativo y un valor normativo. Estos simulacros corporales exorcizan la perturbadora incógnita del cuerpo y le reemplazan con imágenes una objetivación ficticia, a la vez que, por la selección de la que resultan, por la fascinación que ejercen, por la autoridad "científica" que presentan, adquieren un alcance canónico. Estas producciones de la historia serían ficciones reguladoras.

Habría que analizar cómo la historia procede a estas fabricaciones de cuerpos. Éstas se refieren, para empezar, al deseo que tiene la historia de "dar cuerpo" a su discurso y hacer de su lenguaje un cuerpo, casi un cuerpo. En realidad, lo que se produce a partir de estos "rastros", a partir de fragmentos y residuos —los archivos y los documentos—, son topografías que cotejan, dentro de un mismo cuadro, conductas típicas. Bajo su forma narrativa, el texto histórico ensarta, como perlas, una serie de acciones que ha seleccionado y que da valor. Compone así, de manera más o menos alusiva, una cartografía de esquemas corporales: maneras de mantenerse, reñir, reunirse, saludar, etcétera. Con sus citas de cuerpos, el texto histórico no presenta el cuerpo de una sociedad,

en el sentido que proponía yo hace rato, sino el sistema de convenciones que define a esta misma sociedad. Sustituye el funcionamiento social del cuerpo físico con las reglas (la "urbanidad") de un cuerpo social. Trabajo alquímico de la historia: transforma lo físico en social; toma prestado de lo físico para construir los modelos de lo social; produce imágenes de la sociedad con fragmentos de cuerpos.

Para ser exacto, debería yo agregar que esta operación histórica está organizada en secreto por la experiencia corporal de su autor. El texto que escenifica modelos sociales tiene como contrapunto determinante las estructuraciones oscuras (colectivas e individuales) del cuerpo del historiador. Así, para tomar un ejemplo célebre y extremo, la obsesión de la sangre femenina, la exorbitancia visual, la fascinación de la blancura, etcétera, en Michelet. Desde este punto de vista, la situación se invierte. El cuerpo social presentado por el discurso se convierte en la metáfora de impulsos y tendencias psicosomáticas. Este cuerpo es la escena donde éstos reaparecen, como los fantasmas que serían su ley secreta. Retorno del cuerpo en el texto. Este fenómeno también puede analizarse, aun si el historiador no es Joyce. Indica al menos que los modelos de cuerpos sociales están habitados por otro cuerpo, diseminado y por tanto estructurante. Nos lleva a la lucha nocturna que evocaba yo; pero ésta aparece aquí en el interior mismo del discurso histórico, como un combate entre la producción de simbologías sociales organizadoras de formas y las irrupciones disfrazadas con un cuerpo salvaje y singular que intenta también imponer su ley.

El problema puede abordarse desde otro punto de vista, a partir de momentos históricos que han organizado la experiencia occidental del cuerpo. De esta forma, el cristianismo ha desempeñado un papel decisivo. Éste se ha instalado en la ausencia de un cuerpo, en la tumba vacía. Esta ausencia tiene una forma de acaecimiento con la pérdida del cuerpo de Jesús, que debía hacer las veces de todos los demás. Sin embargo, esta ausencia posee una forma más global con el alejamiento que separó el cristianismo de su origen étnico y de la realidad biológica, familiar y hereditaria

del cuerpo judío. El discurso evangélico, o Logos, se instauró a partir de esta pérdida y, a diferencia del habla semítica antigua, debe hacerse cargo de la producción de cuerpos eclesiales doctrinales o sacramentales que sirven como sustitutos de este "cuerpo faltante". Infatigablemente se le usa para crear Iglesias con cuerpos simbólicos. A este respecto, la historia científica sería una variante tardía de este trabajo, que busca fabricar en lo sucesivo, con el discurso, cuerpos sociales: naciones, partidos, grupos. Ahí se halla, en la pedagogía, la política, los medios de comunicación o la historia, una especificidad occidental.

Al evocarlo, me extravío en generalidades oceánicas, pero no podemos abstraer nuestros problemas actuales de su arqueología. Escenas primitivas, caracterizadas por una larga duración, aclaran las imágenes sucesivas del cuerpo occidental. Uno de estos "momentos" resulta en particular decisivo: la ruptura que se produjo desde fines del siglo xv hasta principios del siglo xvii. Un bello mito, antiguo y medieval, permite expresar lo esencial al respecto. Un árbol invertido representa el cuerpo. Sus raíces son celestes, terrestre su follaje. Por arriba, este árbol es uno solo, por abajo es plural. Una simbología celeste mantiene su unidad. La ruptura sería el corte del tronco. La simbología se aísla, representación abstracta, o se disuelve, creencia dudosa. Reducido a su porción terrestre, el árbol se derrama por el suelo, cabellera desplegada, en elementos desunidos y diseminados. En lo sucesivo, con estos fragmentos expuestos a manera de léxico, con este vocabulario corporal de cabezas, corazones, de vientres, o de manos, puede formarse un número indefinido de cuerpos. Son posibles un millar de combinaciones. Son cuerpos barrocos, pero también los primeros cuerpos científicos, por ejemplo los montajes de la medicina que, en el siglo xvii, reunían diversos elementos corporales según las leyes de una física de colisiones. Con piezas separadas, se producen ficciones de cuerpos de acuerdo con un modelo mecánico que reemplaza la antigua simbología.

Georges Vigarello: La máquina sin duda constituye un ejemplo típico de estas nuevas simbologías. Sin embargo, ¿hay en efecto

un sujeto? Pienso en este lento ascenso del individualismo a partir del siglo xvii precisamente.

Michel de Certeau: La problematización del sujeto corre pareja con la especialización del cuerpo. En el siglo xvi, se tiene un punto de focalización de la primera con la experiencia fundamental, filosófica, literaria y médica de la "melancolía". De un millar de formas, el observador se separa de su mundo. Sufre una privación que lo aleja de las cosas, aunque en lo sucesivo goza con verlas. Esta relación aísla simultáneamente al sujeto, extranjero del mundo, y al objeto, hecho de cosas expuestas ante la mirada. Es la *Melancholía* de Durero. Esta separación instituye al sujeto como goce de ver lo que no tiene, y más aún como deseo nacido de un desposeimiento. Este ojo del deseo hizo posible el cogito cartesiano. Enfrenta la diseminación indefinida de una "extensión" que es el léxico sin fin de las cosas. En la misma época aparece la pasión enciclopédica de cotejar, enumerar y articular todas las cosas dispersas, como si el sujeto respondiera a la pérdida del lugar que anteriormente tenía en el mundo por la actividad de producir su representación libresca. Una especie de cuerpo simbólico, un corpus sustituto del cosmos de antaño. Este trabajo no tiene fin porque proviene de un sujeto constituido por una pérdida y definido por un deseo que enajena sin que puedan satisfacerlo cada uno de los objetos que toma. La pérdida de un cuerpo parece el motor de estas conquistas.

Georges Vigarello: Además, por otra parte, las codificaciones sociales se hacen muy marcadas en el siglo xvii, con los comportamientos, las urbanidades, los modales…

Michel de Certeau: Sin duda, resulta imposible comprender la intensa politización de la segunda mitad del siglo xvii independientemente del interrogante que abre la cuestión del sujeto, y de la diseminación que atomiza los cuerpos. El poder del Estado se extiende en la misma medida en que se da la dispersión de los cuerpos. Como prueba, entre un centenar más, tenemos el *Leviatán* de Hobbes: el Estado es el nuevo cuerpo cuya cabeza es el rey. La sociedad civil sigue la misma evolución. Las reglas del decoro, de

la urbanidad, de las buenas maneras o de la disciplina pedagógica se multiplican entonces como si hiciera falta, a través de éstas, sujetar los cuerpos movedizos, contradictorios y agitados de pasiones o de "emociones desordenadas". Como si hiciera falta producir socialmente, mediante esta reglamentación del cuerpo, un orden que el cosmos ya no garantiza. La ley se pinta o se graba sobre los cuerpos como tatuajes y máscaras destinados a rituales sociales: uno "pone cara", o "cambia de cara", según los interlocutores y las circunstancias. Hay que agregar que esta disciplina encuentra un asentimiento, pues es la garante de certezas que faltan al sujeto. Esta seguridad social juega con la inseguridad de sus sujetos.

Como se decía en el siglo xvii, es una "pintura" y un arte social de la "representación". Pero ¿qué hay detrás de estas fachadas? Estas "pinturas" precisas, rígidas, cuidadosamente codificadas, "cubren", se decía, "índoles" salvajes, incoherentes y múltiples. Se trata de pesadas vestiduras para cuerpos cambiantes, poco seguros, hirvientes de "humores" extraños, que la imaginación científica representa como hornos alimentados con ingredientes opuestos. Puede surgir de ahí cualquier cosa. Todo es posible. De hecho, de cuando en cuando, ruidos de cuerpos, gritos, voces desconocidas, movimientos marginales hacen añicos la codificación social. Alguna cosa del cuerpo habla, que no tiene lenguaje alguno en la civilización y que ya no tiene marcas dentro de una simbología. De eso, nada responde. Violencias súbitas, irrupciones fabulosas, "experiencias" de posesas o de místicos, abren exhibiciones de cuerpos en el tejido del código. Marcan también la insuficiencia de la disciplina social, que se refuerza otro tanto.

Olivier Mongin: Has insistido en la especificidad del cuerpo cristiano, en las consecuencias del sepulcro vacío. Por otra parte, resulta extraño que el cristianismo se haya mostrado tan poco carnal, tan poco corporal en su historia reciente, mientras que encarnación y resurrección riman a las claras con cuerpo.

Sin embargo, me sorprende para empezar —basta leer el texto de M.J. Baudinet que publicamos aquí mismo— el papel asignado a la voz. Sin una voz que vuelva a darle "aliento", el cuerpo

permanece como un cuerpo muerto. ¡En el cristianismo, el tema del cuerpo no podría disociarse del de la voz!

Michel de Certeau: El icono tradicional tiene la misma condición que la Biblia de los primeros siglos cristianos o de la Edad Media: se supone que habla. El signo tiene una voz. Durante estos siglos, la gente estaba segura de que hay un locutor universal, Dios, pero no estaba segura de comprender sus mensajes, que son "misterios". La revolución que instauró la modernidad invierte esta problemática. Se construyen enunciados claros, pero ya no estamos seguros de que en todas partes haya una elocución divina. Incluso el locutor humano queda eliminado: se vuelve científica una proposición independiente de quien la enuncia. La voz ya no cruza el mundo. Como decía Merleau-Ponty, se ha "desembrujado". Ya no "habla"; la pintura tampoco, desde la revolución estética del Renacimiento. La Biblia también se mudó en objeto producido por las técnicas de la edición crítica. Queda reducida al mutismo, aun si la exégesis la sigue "haciendo hablar".

Permanece, sin embargo, la creencia de que debe haber voces. Se vuelven cada vez más marginales o ilícitas. En cuanto a la Biblia, este cuerpo que ayer hablaba, queda parcialmente sustituida por los cuerpos de los místicos. Ahí hablan los cuerpos. Son en su mayoría cuerpos femeninos. La hermenéutica tradicional se desplaza entonces, también ella, de la Biblia a estos cuerpos. Las innumerables biografías de santas, de místicas del siglo XVII están escritas por clérigos que buscan descifrar el sentido de estas voces. Son exégesis clericales masculinas de cuerpos femeninos. Transforman estos cuerpos hablantes en modelos doctrinales. Siguen siendo, como las glosas tradicionales, textos que se apoyan en la autoridad de una voz.

En efecto, no hay fe sin audición de la voz: *fides ex auditu*. Pero por no oírla, estamos obligados a suponer que otros la han oído y que hubo voces en el origen. Sin embargo, se trata de cualquier otra cosa más fundamental. La voz sería —hecha de aliento— un fragmento privilegiado que garantiza un cuerpo y que anuncia que esto tiene sentido. Constituiría la reliquia por excelencia, la

que funda lugares ahí mismo donde el cuerpo permanece desconocido. Sería en fin la promesa que induce nuestros discursos, y la única cosa del cuerpo que pasa en el texto. Pero la voz no es ni el cuerpo ni el texto. Habría que encontrarle una definición angélica: lo que al mismo tiempo llega y se va, va y viene. Al igual que lo ha sido en la religión, no es sorprendente que la voz viva en la experiencia cotidiana, a veces erótica y a veces dolorosa, como el tercer elemento que contradice el positivismo y el idealismo y que constituye el foco de nuestros frágiles entendimientos del cuerpo, es decir, también, del otro.

Traducción de Alejandro Pescador
Historia y grafía, núm. 9, 1997.

¿Aprender de la historia o aprender historia?

Perla Chinchilla Pawling
Departamento de Historia /uia

Historia vero testi temporum,
lux veritatis,
vita memoriae,
magistra vitae,
nuntia vetustatis
qua voce alia, nisi oratoris,
inmortalitati commendatur?

Ciceron[1]

Durante siglos en occidente la función social de "maestra de la vida" de la historia fue un "lugar común", en tanto que hoy no sólo se ha cuestionado su papel ejemplar o didáctico, sino que al parecer no existe ya un acuerdo —un lugar común— respecto a cómo se ha sustituido dicha función. Ciertamente la misma pregunta por su lugar social es un rasgo propio de nuestra modernidad, en la que se inicia el cuestionamiento por lo social, en tanto que para la cultura veteroeuropea estas preguntas carecían

1 "La historia, en verdad, testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, mensajera de lo vetusto, ¿por cuál otra voz, sino por la del orador, es encomendada a la inmortalidad?" *De Oratore. Acerca del orador*, 2, 36, vol. 2, tr. Amparo Gaos Schmidt, México, UNAM, 1995, p. 14.

de sentido, e incluso no había condiciones de posibilidad para formularlas radical y expresamente, ya que la sociedad funcionaba como la naturaleza, y ambas eran *esencialmente* inmutables; es para nosotros para quienes todo socialmente producido pertenece a un tiempo y un lugar dados: nosotros hacemos la pregunta por la función social de la historia tanto para el pasado como para el presente.

En este ensayo quiero resaltar, sin embargo, un "síntoma" inesperado —tal vez una anomia no resuelta hasta nuestros días—, y es justamente la pervivencia aparentemente anacrónica del *topos* de la historia *magistra vitae*, que según el diagnóstico de Koselleck decía haber desaparecido hace más de un siglo. Desde esta "anomalía" podemos iluminar algunos aspectos tanto de la escritura de la historia como de nuestra sociedad. Pretendo mostrar una *extrañeza*, ante una práctica social supuestamente superada, o vista como residuo de una historia nacionalista trasnochada que hay que eliminar a la mayor brevedad —a través de la cual los héroes aparecen como ejemplos a seguir y la experiencia histórica es la guía de la sociedad— pero para la cual parecemos no haber encontrado un sustituto adecuado.

Dada la complejidad del asunto, ya que en última instancia se refiere a la reproducción misma de la sociedad, este ensayo no pretende sino ser un esquemático diagnóstico, por lo cual construyo el texto a partir de ejemplos que cumplen la función de ilustrar —mostrar y demostrar— el problema y la *extrañeza* ante tan resistente y longeva pervivencia. Comienzo con la presentación de algunos textos que tocan el asunto de la historia como maestra hoy, para después, desde la *amplificatio* como procedimiento retórico, presentar el problema de la formación de los "lugares comunes" en nuestros días, a partir de la función comunicativa que la amplificación tuviera en el Occidente premoderno. Finalmente, ilustro lo anterior con algunos textos de libros para la enseñanza de la historia en México, cuya compleja realidad social se escinde, además, entre lo "tradicional" y lo "moderno".

¿La dilución del topos?

Para llegar al diagnóstico actual es interesante iniciar con el tránsito hacia la supuesta dilución del *topos* de la historia *magistra* al inicio de la modernidad, del que nos ofrece una maravillosa panorámica el ya clásico texto de Reinhart Koselleck. Éste nos permite seguir más de cerca este opaco proceso, ya que como el propio autor lo señala: "A pesar de la identidad verbal, el valor de nuestra fórmula fluctuó considerablemente en el curso del tiempo. En más de una ocasión, precisamente la historiografía desautorizó el *topos* como una fórmula ciega que sólo seguía dominando en los prólogos. De este modo es aún más difícil aclarar que ha dominado siempre entre la mera utilización del lugar común y su efectividad práctica".[2]

Antes de ello, ¿cuáles eran los presupuestos que permitieron su funcionamiento sin alteraciones —por lo menos en lo fundamental— durante tanto tiempo? Tanto Koselleck como Habermas ponen en la base de estas precondiciones la necesidad antropológica de contar con la certeza de la invariabilidad de la naturaleza a lo largo del tiempo.

> La *Historie* puede enseñar a los contemporáneos o a las generaciones posteriores a ser más inteligentes o relativamente mejores, pero sólo si los presupuestos para ellos son básicamente iguales, y mientras lo sean. Hasta el siglo XVIII el uso de nuestra expresión sigue siendo un indicio infalible para la admitida constancia de la naturaleza humana, cuyas historias son útiles como medios demostrativos repetibles en doctrinas morales, teológicas, jurídicas o políticas.[3]

De aquí podemos deducir el segundo gran presupuesto: no sólo el hombre como individuo, sino la sociedad misma, en su es-

2 Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, tr. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993 (1ª ed. en alemán 1979), p. 42.

3 *Ibid.*, p. 43.

tructura y normatividad básicas habían de ser permanentes. Los cambios sociales tenían que verse como superficiales y pasajeros, no tocaban lo esencial.

Koselleck muestra como a partir del siglo XVIII "el *topos* [vivirá] su propia historia, [misma] que le sustrae su propia verdad".[4] Esto acontece en diversos niveles y en múltiples espacios de discusión, pero tan sólo la tematización del lugar común nos permite observar cómo su longeva autoevidencia cesó de ser tal. Este autor, que hace su análisis en el ámbito germano, ilustra tal proceso al mostrar cómo se desdobló el término "historia" en alemán, de modo que *Historie*, que tradicionalmente se usaba para el informe, pasó a *Geschichte*, en el que se incluye el acontecer en el pasado. La realidad y su conocimiento se fusionaron, y ello impacto obviamente el significado de una historia como *vitae magistra*, ya que, en este punto intermedio del camino hacia su dilución, la verdadera maestra empezaría a ser "la historia vivida" y no la "historia escrita". En este proceso el más afectado era el historiador, a quien poco a poco se le pidió que eliminase sus juicios y consideraciones, para que los hechos hablasen por sí mismos: "la antigua *Historie* tuvo que renunciar a su pretensión de ser *magistra vitae*. La perdió, sobreviviendo a sí misma, en la 'historia'".[5]

En esta historia acontecida, que además como "historia universal" se aglutinó en un sólo proceso único e irrepetible, no podía enseñar de igual forma que lo hiciera la *Historie* como informe ejemplar: ahora la pregunta era por el sentido de este devenir en su unicidad y en su irrepetibilidad, y tendido hacia el futuro, lo cual condujo a la aparición de la filosofía de la historia. Nuestro *topos* fue navegando en ese mar del surgimiento de una visión secularizada del mundo, en la que la concepción de esta unidad de la historia, por una parte, y la aparición del concepto de "progreso", por otra, serían los riscos contra los que había de estrellarse. Bajo esta perspectiva, los acontecimiento en sí dejaban de enseñar a

4 *Ibid.*, p. 49.
5 *Ibid.*, p. 52.

los individuos, y en todo caso la historia sólo permanecía como una "manifestación pedagógica global", que había de ser leída en el nivel abstracto de la Razón —en términos hegelianos—: su *astucia* "prohíbe que el hombre aprenda directamente de la historia, lo constriñe indirectamente a su suerte".[6] El andamiaje de un estructuralismo, para el que los *eventos* —antes guías ejemplares para la acción de los sujetos sociales— no son relevantes, empezaba a construirse; la cita de Wilhem von Humbolt que aduce Koselleck lo muestra con claridad:

> Los ejemplos particulares no sirven (para la historia) ni por lo que va a ocurrir ni por lo que hay que evitar, pues con frecuencia conducen al error y raramente instruyen. Su utilidad verdadera e inmensurable es revivir y clarificar el sentido para el tratamiento de la realidad, más por la forma en que se relacionan los acontecimientos que por ellos mismos.[7]

Hoy bien conocemos las teorías sociales que se montaron sobre las filosofías de la historia del siglo XIX, y los experimentos sociopolíticos que a partir de ellas se vivieron durante la siguiente centuria.

Ahora bien, si bien a un tiempo queda claro, a partir de lo esbozado, que la función social de la historia ha dejado de ser un "lugar común", no hay un acuerdo respecto al para qué de la historia; a la vez, no es tan evidente que el viejo *topos* de ésta como *magistra vitae* se haya efectivamente diluido. Enseguida muestro tres ejemplos especialmente llamativos, ya que provienen de autores que han sido vanguardia y portavoces de la reflexión histórica y social contemporáneas, y que hacen que tal pervivencia sea aún más *extraña*. No pretendo discutir sus argumentos, sino mostrar cómo por diversos motivos queda pendiente la sustitución de la función magistral de la historia. El primero es un texto de

6 *Ibid.*, p. 60.
7 *Ibid.*, p. 55, n. 51.

Jürgen Habermas, que se inicia justamente objetando a Koselleck su diagnóstico de dilución. Cito:

> Hace veinticinco años Reinhart Koselleck sometió el viejo topos de la historia como magistra vitae a una instructiva crítica historicista. La 'historia' que aparece en la vieja fórmula historia magistra vitae no tenía para los antiguos el mismo significado que le atribuimos nosotros; no se pensaba todavía en el todo del contexto de la vida histórica, es decir, en la historia en singular, sino en el proceso de aumento y disminución en que consisten las múltiples historias particulares, de las que unos u otros acaecimientos podían servir a los nacidos después como ejemplos para la propia acción. [...] Koselleck muestra que desde el surgimiento de la conciencia histórica a fines del siglo XVIII puede considerarse periclitado el papel clásico de la historia como magistra vitae. Pero esta moraleja la saca el propio Koselleck de una consideración histórica. Por tanto, sólo puede evitar la autocontradicción performativa porque desde fines del siglo XVIII en adelante, no es que se ponga en tela de juicio esa 'utilidad de la historia para la vida', sino que se la entiende de otro modo. Ahora se la busca, no en las recetas que nos tuviese preparado el pasado para problemas típicos, sino en una estudiosa o erudita ilustración acerca de nuestra propia situación que, por estar inserta en la historia, queda irradiada, por así decir, tanto por el pasado como por el futuro. Sin embargo, historia como ilustración, y autocomprensión histórica, pueden significar cosas muy distintas.[8]

A continuación analiza tres formas de interpretar "historia como ilustración y autocomprensión histórica" —la filosofía de la historia, el historicismo y la hermenéutica— y concluye con una interesante hipótesis, que contradice la premisa que él encuentra comparten estas tres versiones interpretativas: que se aprende de lo positivo de la historia, de lo digno de imitación, y no de las

8 Jürgen Habermas, *Más allá del Estado nacional*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1997, p. 42.

experiencias negativas y los desengaños, como normalmente lo hacemos. La historia sigue siendo maestra de vida para este autor, si se piensa como una instancia crítica ante la que fracasan nuestros presupuestos, hasta ahora tenidos por correctos "a la luz de nuestra herencia cultural". Nos conduce no a imitaciones sino a revisiones.[9]

Dos puntos me interesa resaltar en este texto: la pervivencia de la historia como maestra y la referencia a la herencia común ya adquirida, y que, por su puesto, se ubica en un nivel anterior al de iniciar la crítica de lo aceptado; en otros términos, el momento en que en una sociedad se forman precisamente los "lugares comunes" acerca de su pasado. La pregunta por este "momento", al que no se hace referencia explícitamente en los textos que cito, es la que deseo destacar a lo largo de este artículo.

En otro ensayo del mismo libro, al comentar un trabajo de Adorno, Habermas señala que en las condiciones actuales de un pensamiento postmetafísico

> ya no existe alternativa alguna a la autorreflexión cuando se trata de cuestiones de autoentendimiento. El pluralismo de formas de vida, todas con unos mismos derechos, que por su parte dejan espacio para proyectos de vida individualizados, prohíbe nos orientemos por criterios fijos y que pudiesen ser vinculantes para todos.[10]

Y así como ello se plantea para la primera persona del singular, hemos de pensarlo:

> en el contexto del entendimiento ético-político que como ciudadanos de una comunidad podemos emprender desde la perspectiva de la primera persona del plural [...] La investigación históricamente imparcial de los hechos y de las causas de una evolución política aberrante es una cosa; cosa muy distinta es afrontar y aclarar críti-

9 *Ibid.*, p. 45-6.
10 *Ibid.*, p. 52-3.

> camente la propia historia desde la perspectiva de las generaciones implicadas en ella y de las generaciones atrapadas por ella. Desde el punto de vista de los participantes se trata de cuestiones de identidad, de la articulación de una autocomprensión colectiva, sincera y honesta, que satisfaga a criterios de justicia política y a la vez exprese las más profundas aspiraciones de una comunidad política conformada por esa su propia historia.[11]

En este apartado destaco dos asuntos: volvemos a toparnos con el problema de "aclarar" el pasado de una comunidad, que aunque no sea inocente y sepa de las diversas opciones de vida, todas con el mismo derecho de existir, parte de un lenguaje común en cuanto a su pasado —"esa su propia historia" —, que le permite posteriormente reconocerse o no en las propuestas identitarias que se hagan. Este lenguaje es justamente el de los "lugares comunes" y la pregunta es por el modo de su constitución.

El otro aspecto que me parece fundamental para el problema de su función social es aquél en que la historia parece desdoblarse en dos, la ciencia y la historia, que parece equivaler a la antigua *magistra*.

Por su parte, Paul Ricœur, al final del texto que recupera su lección "La marca del pasado", señala:

> Sin embargo, no quisiera detenerme únicamente en las consecuencias que tiene esta crítica de la ilusión retrospectiva de fatalidad para la epistemología y la filosofía de la historia, sino también en los recursos terapéuticos que ofrece. No solamente los hombres del pasado, imaginados en su presente vivido, proyectaron un cierto porvenir, sino que su acción tuvo consecuencias no deseadas que hicieron fracasar sus proyectos y decepcionaron sus esperanzas más caras. El intervalo que separa al historiador de estos hombres del pasado aparece así como un cementerio de promesas no mantenidas. Despertar y reanimar estas promesas no mantenidas no es ya

11 *Idem.* El subrayado es mío.

> la tarea del historiador de oficio, sino ciertamente de aquéllos que uno puede llamar educadores públicos, a los cuales deberían pertenecer los políticos. Esta resurrección de las promesas no mantenidas del pasado, en el prolongamiento de la resurrección del pasado de los actores de la historia, reviste, como se acaba de anunciarlo, una significación terapéutica respecto a las patologías de la conciencia histórica de muchos pueblos posteriores sobrevenidas al término de la Guerra Fría. A esta terapéutica le concierne, en primer lugar, el uso dado por los pueblos a sus *tradiciones* y a lo que estas tradiciones transmiten en relación con los acontecimientos fundadores y con los héroes históricos ligados a estos acontecimientos. Principalmente respecto a ellos vale el precepto, enunciado más arriba, de que se requiere aprender a contar de otra forma y a detenerse en la narración de los otros[12]

¿Cómo saber de qué se habla cuando se menciona "la Guerra Fría"? ¿Cómo conocer cuáles son las "promesas no mantenidas del pasado" para poderlas "despertar y reanimar"? Resalto de nuevo aquí la pregunta por el cómo de la formación y transmisión de los *loci communes* históricos en la actualidad.

Concluyo esta antología de ejemplos sobre el problema de la función social de la historia con el texto de una entrevista a François Hartog, también muy ilustrativa del problema:

> Los historiadores no tienen poder sobre la actual marcha del mundo, en tanto historiadores. Sin embargo, pueden intentar, con su manera de plantear interrogantes y con su forma de trabajar, hacer una especia de historia, una historiografía que sería la recuperación pura y llana del modelo de la historia *magistra*, es decir, que se le dé al pasado la función de aclarar el futuro. [Menciona, más adelante, la necesidad de tomar en serio el tiempo, ya que todo, incluida la reflexión, se lleva tiempo para suceder, y así concluye:] En tal caso,

12 Paul Ricœur, "La marca del pasado", *Historia y Grafía*, núm. 13, 1999, pp. 183-4.

¿reactivar la historia *magistra* pura y llanamente?, como lo sugería antes. Por supuesto que no, pero tampoco vivir sólo dentro del régimen moderno de historicidad, con la dominación del punto de vista del futuro. Ya hemos visto que los resultados no han sido particularmente convincentes. Me parece que se trata de un problema muy agudo, urgente, para los países que llamamos en desarrollo, para los nuevos países, para las naciones jóvenes, donde existe la fuerza o la evidencia de que el porvenir está en juego. [Después de recalcar una vez más la necesidad de tomar en cuenta el punto de vista del pasado y no sólo del futuro, termina] [...] y eso vale particularmente para los antiguos países colonizados.[13]

El "pura y llanamente" de esta "especie de historia" podría pensarse en un primer momento justamente como el del establecimiento de los "acontecimientos", o sea de los "lugares comunes" históricos, llaneza que hay que saber más tarde trascender, aunque no se explique aquí cómo.

Si analizamos este *collage*, sin profundizar obviamente en todas sus implicaciones, podemos al menos observar que estos relevantes pensadores parecen reconocer tácitamente —cada uno según su argumento— que el asunto sobre el papel de *magistra* de la historia no está todavía dirimido. El profesor Hartog coloca a nuestra época más allá del "régimen moderno de historicidad", en el que dominaba "el punto de vista del futuro" —el del "progreso", desde el que las naciones estaban ya prefiguradas— y en el que la función ejemplar de la historia se veía como absurda. Es en nuestro umbral, el de un voraz presentismo, desde el que ha sido posible una crítica de ese cientificismo, y en el que resurgen temas que parecían obsoletos bajo el imperio de la utopía científica, y hoy nos llevan a preguntas que parecerían ya resueltas.

Para el asunto de la historia *magistra* son varios los hilos que se podrían seguir. Tenemos, por ejemplo, el resurgimiento de las

13 Alfonso Mendiola (entrevistador), "François Hartog: el nacimiento del discurso histórico occidental", *Historia y Grafía*, núm. 11, 1998, pp. 168-9.

historias en lugar de la "historia universal", que se conecta con "el pluralismo de formas de vida", en palabras de Habermas, y que nos recuerda el plural de las historias en la "Edad de la Elocuencia", con la abismal diferencia de que "todas con unos mismos derechos" ponen en vilo la normatividad exclusivista e intolerante de la que no dudaba la sociedad veteroeuropea, la cual bien podía distinguir entre cristianos y bárbaros. Otro muy importante es el de la actual conciencia de que el "informe del pasado" es con lo que realmente contamos —la *Historie*—, ya que ante una epistemología constructivista, recuperar la "historia vivida" resulta problemático, y para muchos imposible. La historia pertenece al contexto de la retórica: "sólo el orador sería capaz de conferir inmortalidad a la vida de las *Historien* instructivas",[14] nos recuerda Koselleck, y esta afirmación —dejando en suspenso lo de instructivas y resaltando el plural— se asemeja más a las reflexiones epistemológicas de la actualidad que a las de aquéllos que la pensaban en términos de *Geschichte*. Pero en particular me interesa hacer notar, más allá del espacio de las similitudes y las diferencias entre los autores citados, el cómo se dibuja una distinción que tal vez pertenezca a este más allá del "régimen moderno de historicidad" en el que estamos hoy: todos reconocen la existencia de dos ámbitos en los que la historia juega distintos papeles, el de la ciencia y el del espacio público,[15] y me pregunto

14 Koselleck, *Futuro pasado. Para una...*, *op. cit.*, p. 43.

15 Niklas Luhmann, "Tiempo universal e historia de los sistemas", en: *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, Silvia Pappe (coord.), tr. Kermit McPherson, México, UAM Azcapotzalco/UIA, 2000, pp. 359-424. (Agradezco al doctor Javier Torres Nafarrate su colaboración en la traducción de fragmentos de este artículo antes de que saliera la traducción al español aquí citada).

En un interesantísimo texto que ofrece muchas posibilidades de análisis, Luhmann hace una distinción entre "historia del sistema" e "historia del mundo", que de algún modo equivaldría a la que formulo entre "historia *magistra*" y la "historia ciencia", y dice: "La historia del mundo tiene sentido como autoselección del ser entendida teóricamente como

si éste último sería el heredero dela historia *magistra vitae*, en tanto que el científico se encuentra en otro lugar. Veamos de nuevo en los párrafos mencionados este punto.

> La investigación históricamente imparcial de los hechos y de las causas de una evolución política aberrante es una cosa; cosa muy distinta es afrontar y aclarar críticamente la propia historia desde la perspectiva de las generaciones implicadas en ella y de las generaciones atrapadas por ella. Desde el punto de vista de los participantes se trata de cuestiones de identidad, de la articulación de una autocomprensión colectiva, sincera y honesta, que satisfaga a criterios de justicia política y a la vez exprese las más profundas aspiraciones de una comunidad política conformada por esa su propia historia (Habermas).

Despertar y reanimar estas promesas no mantenidas no es ya la tarea del historiador de oficio, sino ciertamente de aquéllos que uno

---

autoselección del ser y por lo tanto ha de ser entendida teóricamente como evolución en una sociedad que ya no posibilita solamente un interés político o teológico en la historia, sino que posibilita e impone un interés científico en la historia". (p. 368) La historia social, como disciplina científica, se ocuparía entonces, del conocimiento de las estructuras y los procesos sociales pasados (pp. 359-60).

En comparación con la "historia del sistema", asienta: "La diferencia entre la historia del sistema y la historia del mundo también se impone por el hecho de que, para la actualización valen cada vez, condiciones diferentes. En los procesos de comunicación de los sistemas sociales, la historia del sistema propio es asimilada en las estructuras de la esperanza con mucha mayor claridad y de manera mucho menos evitable que una prehistoria o una historia del mundo. [...] Entre los participantes de los sistemas sociales vale la regla de que se puede poner a la identidad como condición de la historia del sistema vivida en común, y que se puede esperar un recuerdo en común [... Esto] es una condición de entendimiento esencial que no puede ser sustituida por una historia universal fijada objetivamente" (pp. 374-5).

En este texto de 1976, Luhmann ya reconocía la complejidad del asunto de la función de la historia en la sociedad moderna y la necesidad de trabajar mucho más a fondo el asunto.

> puede llamar educadores públicos, a los cuales deberían pertenecer los políticos. Esta resurrección de las promesas no mantenidas del pasado, en el prolongamiento de la resurrección del pasado de los actores de la historia, reviste, como se acaba de anunciarlo, una significación terapéutica respecto a las patologías de la conciencia histórica de muchos pueblos posteriores, sobrevenidas al término de la Guerra Fría. A esta terapéutica le concierne, en primer lugar, el uso dado por los pueblos a sus tradiciones y a lo que estas tradiciones transmiten en relación con los acontecimientos fundadores y con los héroes históricos ligados a estos acontecimientos. (Ricœur)

> Los historiadores no tienen poder sobre la actual marcha del mundo, en tanto historiadores. Sin embargo, pueden intentar, con su manera de plantear interrogantes y con su forma de trabajar, hacer una especie de historia, una historiografía que sería la recuperación pura y llana del modelo de la historia *magistra*, es decir, que se le dé al pasado la función de aclarar el futuro. [...] ¿reactivar la historia *magistra* pura y llanamente?, como lo sugería antes. Por supuesto que no, pero tampoco vivir dentro del régimen moderno de historicidad, con la dominación del punto de vista del futuro. (Hartog)

Es un hecho de que no se puede proponer un simple y llano retorno a la historia *magistra*: de un modo u otro la función crítica de la historia es ineludible, pero en su papel de resolutora de "cuestiones de identidad", como ""terapéutica", o como instancia a la que le compete renovarle al "pasado la función de aclarar el futuro", no parece haber ninguna respuesta conclusiva, ya que ciertamente nadie se arriesgaría hoy a devolverle sin más su función moralizante, ni aun en su versión "pública" y no "científica"; pero, por otro lado, no hay posibilidad de obviar —"ya hemos visto que los resultados no han sido particularmente convincentes"— el problema de conseguir acuerdos sociales para negar a tener criterios comunes "de justicia política" que "a la vez exprese las más profundas aspiraciones de una comunidad política conformada por esa su propia historia". Al parecer, lo apremiante

hoy, no sólo, pero también para los historiadores, es la reflexión de la historia en términos de la vida cotidiana.

En un artículo sobre el concepto de cultura, Niklas Luhmann, tras mostrar que la cultura es una categoría propia de la modernidad, ya que no es sino una "perspectiva para la observación de observaciones" o, en otras palabras, una observación de segundo orden,[16] señala:

> El que una cultura, por el hecho de que compara, pueda ir más allá de sí misma, sin que tenga que salir completamente fuera de sí misma, es algo que debe ser digno de consideración. Acomete otros tiempos, otros países, otros mundos, pero lo comparable, ese "tercero excluido", lo emplaza en sí misma. De aquí que la cultura no está sólo caracterizada por la reflexión, sino por la autorreflexión. Por eso puede permanecer de cualquier manera como cultura europea.[17]

16 "Sólo realizamos una observación de observaciones cuando nos preguntamos por qué al usar tal distinción se ve el mundo de tal manera y no de otra. Una observación de observaciones es una observación de *segundo orden*, ya que al realizarla descubrimos la contingencia de la observación de *primer orden*, en otras palabras, historizamos la primera observación". Alfonso Mendiola, "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado", pp. 190-191 *infra*. La escritura es la única que posibilita la plena objetivación de los temas, y por tanto es una vía indispensable para conseguir una "observación de segundo orden". (Agradezco al profesor Mendiola sus conversaciones y comentarios sobre estos temas.)

17 Niklas Luhmann, "La cultura como concepto histórico", tr. Javier Torres Nafarrate, *Historia y Grafía*, núm 8, 1997, p. 30. Por "sistema autorreferencial" Luhmann entiende aquel sistema (en este caso la sociedad occidental del siglo xviii que ingresaba en la modernidad) que es capaz de distinguirse a sí mismo del entorno. Así, toda referencia a algo se construye a partir del sistema mismo; por tanto no puede intercambiar lo interno con lo externo, pues se diluiría como sistema. Por otra parte, siempre hay reducción de complejidad de lo observado (para lo que nos ocupa, las otras sociedades no occidentales), ya que intentar reflejar la complejidad del mundo también ocasionaría la disolución de los límites del sistema.

Una reflexión se da sólo si el sistema se auto-observa en su conjunto (tal es el caso de la cultura), y no al realizar una observación particular

Aquí hay una rica veta desde la cual se puede abordar el problema de la historia *magistra*. Por lo pronto, en función de estos dos niveles de observación, hacemos una primera distinción: la historia ciencia funciona en el segundo, en tanto que la normatividad que regula la acción —antaño coto de la *magistra*— se mueve en el primero, el de la vida cotidiana. Esto lo afirmamos aun a sabiendas de la relatividad tanto de lo propio como de lo ajeno, ya que en nuestros días, como el propio Luhmann afirma, "toda pretensión de autenticidad se retrotrae como algo incomunicable o se le trata como capricho de personas singulares o de grupos, o como etnias o como sectas".[18] Así, el problema se ha invertido, y al ocupar el relativismo el papel que el esencialismo —el sentido absoluto— tuviera en la sociedad veteroeuropea, se desplaza la problemática al funcionamiento del primer nivel, en el que se reproduce la sociedad. Evidentemente no intento entrar en un asunto de esta envergadura, sino sólo proponer un punto de vista para abordar el papel de la historia en nuestra vida cotidiana —si es que aún tiene alguno— desde la función comunicativa que como transmisora de la tradición y guía de la acción tuviera en la sociedad premoderna occidental. Me parece interesante abordar el asunto a partir de un acercamiento a la construcción de los "lugares comunes" en el discurso histórico de antaño, y en ese sentido tratar de contar con más elementos para encontrar respuesta a la pregunta del profesor Hartog: "¿reactivar la historia *magistra* pura y llanamente? [...] [p]or supuesto que no, pero

suya. La reflexión presupone la preservación del sistema, a la vez que le proporciona información sobre sí mismo, de tal manera que es unidad contingente, y por tanto lo confronta con alternativas diversas. Al observarse distinto de su entorno, se suscitan transformaciones de sus estructuras, a las que siguen cada vez nuevas auto-observaciones. Ello explica el que se haya alcanzado, en un primer momento determinado en la sociedad occidental, la posibilidad de una auto-observación sistémica tal que permitiera trascender la observación de primer orden y delimitar la de segundo nivel, en este caso la "cultura".

18 *Ibid.*, p. 30.

tampoco vivir sólo dentro del régimen moderno de historicidad, con la dominación del punto de vista del futuro".

Los lugares comunes y la amplificación

¿Qué era y cómo funcionaba un *locus communis* —un lugar común— en la época anterior a nuestra modernidad? Si bien podemos rastrear el concepto de lugar común desde la Antigüedad, en la época anterior a la tratada por Koselleck se desarrolló lo que Joan Marie Lechner denomina "la teoría renacentista de los lugares comunes". Ésta perduró de 1500 a 1700, aproximadamente, y tuvo lugar preeminente en la educación y la cultura de entonces. La profesora nos muestra cómo durante los siglos XVI y XVII se asignó a los lugares comunes un área de aplicación mucho más amplia que la que le habían otorgado los oradores clásicos: no había casi ocasión en que se hablara o se escribiera en la que no se utilizaran. Sin embargo, a diferencia de lo que aparentan, no sólo tenían espacio como ornamentos literarios, sino se consideraban verdaderas guías prácticas para la acción, dado su papel de portadores de verdades universales —en las que a su vez se basaban—.

> Eran medios multiusos para la invención, la disposición y la elocución; invadían cada uno de los campos de la literatura y todos los ámbitos sociales, y eran de tal variedad, que proveían de normas de conducta moral y sabiduría en las deliberaciones prácticas, a la vez que eran deliciosos ornamentos de un placentero estilo.[19]

Hoy todavía se conservan cientos de ejemplos de textos de lugares comunes, ya provenientes de las bibliotecas de las escuelas como de las librerías en general; se utilizaban tanto en el aula

19 Joan Marie Lechner, *Renaissance concepts of the commonplaces*, Connecticut, Greenwood press, 1974, p. 233 (traducción mía).

como en la corte, en el púlpito como en las reuniones sociales. Su conocimiento se extendía a todas las diversas sociedades occidentales.[20]

Aristóteles definía el *locus communis* como un *topos* o un "lugar" donde uno encuentra argumentos; sin embargo, los autores que se ocuparon posteriormente del tema parecen haber interpretado de dos modos tal definición. Unos lo han visto como un término abstracto general, similar a las categorías y los "predicables", y así se le reconoce como tópico "sistemático" o "analítico". Pero por lo general, los encabezados de los libros referidos a los *loci communes* tratan de asuntos más concretos, como de la virtud o del gobierno, por lo cual algunos les han denominado "tópicos de materia". Aun para el estudiante de la época era difícil distinguir entre el "analítico", con su argumento único, y el de "materia", como almacén de otros argumentos, pero sea lo que fuera, el uso de los *topos* como procedimiento para localizar argumentos fue muy usado en estos siglos.

A partir del lugar común arrancaba la *inventio*, que quiere decir "encontrar". Tal y como la concebía el hombre del Renacimiento, la invención era "la llave que abría la sabiduría del pasado, misma que podía ser aplicada a la experiencia contemporánea";[21] es más, "el ingenio" se medía entonces por la capacidad inventiva, que no tiene que ver con la generación de nuevos conocimientos y menos aún con la aparición de la ciencia moderna. En pocas palabras, los *loci* eran la "caja de herramientas" de la que la *inventio* sacaba sus argumentos, para luego tejerlos creativamente; sin embargo, su multiplicación fue tal, que terminó habiendo lugares comunes para los temas más peregrinos, de ahí que la *inventio* perdiera su fundamentación clásica en la dialéctica, para extraviarse en mil veredas, dada la ambiciosa

20 *Ibid.*, p. 72.
21 *Ibid.*, p. 70.

búsqueda en la época del "conocimiento universal",[22] posibilitada —como se ha confirmado hoy ampliamante— por la imprenta. Hay que decir que ciertamente también durante los siglos XVI y XVII hubo esfuerzos importantes, como el de los ramistas, por simplificar y acotar el gran número de *loci*.[23]

Desde su origen, tal vez con Cicerón, se pensaron con un carácter general, ya que eran tópicos comunes en el sentido de que expresaban una "verdad" común a los dos lados enfrentados en el caso de una disputa.[24] Este carácter general se conservó y amplió con el paso del tiempo; no obstante, desde sus orígenes en el mundo clásico, su uso más frecuente estaba ligado a la exaltación de la virtud y la denigración del vicio, "un hecho que lo hacía de tan universal carácter, que podía influir sobre cualquier hombre: el orador, el juez y la audiencia".[25] Bajo esta precisión se convirtieron en la base de la *amplificatio*, y quién mejor para decirnos qué era amplificar que Luis de Granada, quien, saliéndose de la costumbre, dedicó todo un libro de su *Rhetorica Eclesiastica* a ésta. En el capítulo primero señala:

> [...] la Amplificación se contrahe a ciertos generos de questiones, ò proposiciones, en las quales se disputa de sola la grandeza, y amplitud de la cosa: esto es, quando nos esforzamos à manifestar ser alguna por extremo indigna en su genero, calamitosa, alegre, triste, miserable, amable, aborrecible, formidable, ò apetecible, y otras cosas de esta naturaleza. Pues por este medio abrimos camino para mover las passiones, persuadir, alabar, ò vituperar: porque para estas tres cosas principalmente conduce la razon de amplificar [...] es

22 *Ibid*, p. 70-2, *cf.* Paolo Rossi, *Clavis Universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*, tr. Esther Cohen, México, FCE, 1989.

23 *Ibid.*, p. 96, y para Petrus Ramus, véase Marc Fumaroli, *L'Âge de l'eloquence. Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Ginebra, Droz, 1980.

24 *Ibid.*, p. 83.

25 *Ibid.*, p. 201.

> propio de la Amplificacion, no solo convencer el entendimiento, para que crea se [*sic*] la cosa maxima en su genero, sino inducir tambien à la voluntad el amor, ò al odio, ò à otro qualquier afecto.[26]

¿Y cuál era a fin de cuentas la función de la historia *magistra* sino la de guía práctica —moral— para la acción? Al respecto, el español Cabrera de Córdoba, en un temprano manual de 1611, en el *Discurso IX: Del fin de la historia*, asentaba:

> No es por escrivir las cosas para que no se olviden, premio que da a los varones dignos de inmortal memoria, por grandes hechos y excelentes virtudes, merecedoras de que su representación sea para exemplo e imitación, sino para que enseñen a vivir con la experiencia, maestra muda, que hazen los particulares que perficionan a la prudencia. El fin de la historia es la utilidad pública.[27]

26 Luis de Granada, *Los seis libros de la Rhetorica Eclesiastica, Escritos en latin por el V. P M.Fr. Luis de Granada, Vertidos en español, y dados a la luz de orden, y a costa del Ilustrissimo Señor Obispo de Barcelona, para instruccion de sus feligreses: con destino del producto al socorro de su Seminario Episcopal*, con licencia y privilegio, Barcelona, en la Imprenta de Juan Lolis, y Bernardo Pla, Impresor, en los Algodoneros [s.p.i, ca. 1770] pp. 142-3. La amplificación ocupa una parte menor en los tratados de retórica clásicos; es a partir de Granada y durante el Barroco que adquiere una importancia especial este recurso retórico. En los textos contemporáneos de neo-retórica, la *amplificatio* recibe escasa atención; esto último puede deberse a "un temor de afrontar los problemas de la verdad del amplificar"; según señala Luhmann. Niclas Luhmann y Raffaele de Georgi, *Teoría de la sociedad*, tr. Miguel Romero Pérez y Carlos Villalobos, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/UIA/ITESO, 1993, pp. 130-1, n. 79.

27 Luis Cabrera de Córdoba. *De Historia. Para entenderla y escribirla*, estudio preliminar y notas de Santiago Montero Díaz, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948, p. 35. (El texto de este autor lo consulté gracias a la generosidd de Jaime H. Borja.) *Cf.* Jaime Humberto Gómez, *Retórica de la tiranía o cómo se escribía una crónica en el siglo XVI: los indios medievales de Fray Pedro de Aguado*, tesis doctoral, México, Universidad Iberoamericana, 1997.

Vemos entonces que "la amplificación" de "los lugares comunes" era el recurso retórico del que había de valerse el historiador para conseguir sus fines.

La amplificación y la escuela

Inicio con las introducciones y presentaciones de diversos textos escolares que nos permiten mostrar cómo se sigue pensando la historia *magistra* en la educación mexicana contemporánea, a través de su utilidad pública, haciendo ello eco de los textos de Habermas, Ricœur o Hartog:

Tenemos el ejemplo del libro de la Secretaría de Educación Pública de 1994. En la presentación se dice:

> El propósito de este libro es proporcionar información sobre nuestro pasado, y despertar en los niños gusto por la historia y amor por la patria. Crear una conciencia de identidad común entre todos los mexicanos. Ofrecer un material de lectura al que podrá acudirse, aun fuera del tiempo directamente destinado a la asignatura, muchas veces por el gusto mismo de leer y de repasar los momentos más emocionantes y decisivos de nuestro pasado.[28]

Cuando se aborda la estructura del texto se menciona que a lo largo del libro aparecen "recuadros que explican algunas nociones importantes para la comprensión del texto, o dedican un espacio especial a ciertos personajes que ameritan ser tratados con mayor entendimiento". Y adelante, "[e]n cada lección, unas páginas de lecturas relacionadas con los temas que acaban de ser tratados. Estas lecturas son muchas veces de documentos de la época y pretenden rescatar [...] el acento y el color de los tiempos pasados".

28 Felipe Garrido (coord. edit.), *Historia. Cuarto grado*, México, Secretaría de Educación Pública, 1994, p. 3.

Al explicar la "función" que tiene para el alumno la historia, se afirma: "Este libro cuenta cómo se ha ido formando México. Qué ha cambiado y qué ha permanecido. Estudiar el pasado de México fortalece nuestra unidad. Nos permite entender por qué somos como somos y conocer mejor nuestros problemas".[29]

En el prólogo de otro libro, ahora de sexto grado, se define qué es la historia y se da cuenta del fin pedagógico que se quiere alcanzar con el texto:

> La historia es la memoria colectiva de un pueblo, su desconocimiento propicia la crisis social, la falta de rumbo y finalmente coadyuva a la desintegración nacional. El enfoque que se presenta en este libro es sociocultural, alejado de la simple cronología y de interpretaciones ideologizadas. Se pretende que el estudiante logre una valoración objetiva de nuestro proceso histórico, de la cultura nacional, de nuestros éxitos y fracasos como nación y sobre todo de una valoración clara del tipo de país que queremos para nosotros y nuestros hijos.
>
> El contenido de este trabajo [...] comprende cronológicamente 3000 años de historia nacional; la cual se relata en función de un estricto orden metodológico y partiendo de que no existe ningún hecho histórico producto del azar: siempre existen causas con efecto variados, directos e indirectos que se presentan en diversos momentos históricos.

En la introducción del libro se señala: "El texto que el lector tiene en sus manos ha sido escrito en atención a dos de los objetivos principales de la enseñanza de la historia: comprender el presente y contribuir a forjar una conciencia de nacionalidad".[30]

29 *Ibid*, p. 9.

30 Felipe Garrido (coord. edit.), *Historia. Sexto grado*, 2a. reimp., México, Secretaría de Educación Pública, 1996, pp. 5-6.

Finalmente, presento para su comparación dos textos anteriores a la reforma de la Secretaría de Educación Pública. El primero es el de ciencias sociales de sexto de primaria de 1976.

En la presentación se dice:

> Éste es tu libro de 6° año; con su ayuda completarás tu curso de Ciencias Sociales; en sus páginas encontrarás textos e ilustraciones sobre los sucesos más importantes de nuestra época; y verás cómo nuestra cultura se ha ido formando con la contribución de todos los hombres.
>
> […] Cuando salgas de 6° año, si has trabajado bien con tus lecciones de Ciencias Sociales, entenderás lo que sucede en tu comunidad, en tu país y entre otros países; conocerás y defenderás tus derechos y respetarás los de los demás; sabrás convivir con las personas que te rodean; habrás adquirido la manera de seguir aprendiendo siempre […]
>
> Gracias a todo esto […] podrás comprender las noticias que lees en el periódico o escuchas por la radio, porque hablan de sucesos que conoces, de cosas que están sucediendo en tu época, que tú has leído en este libro, y que has discutido con tus compañeros en el salón de clase.
>
> […] Te sentirás parte de esta familia y gozarás por el progreso que algunos pueblos han logrado o sufrirás por las injusticias que padecen otros y […] comprenderás que, al igual que lo hicieron los hombres que vivieron antes que nosotros, tú puedes ayudar con tu trabajo y tus ideas a mejorar el mundo en que vivimos.[31]

A pesar del tono científico propio de la época —de hecho desapareció la asignatura de historia y se integró a las ciencias sociales, por lo cual se le da más peso a las habilidades de pensamiento— en el último párrafo se apela a mover los sentimientos para que el alumno opte por la justicia y el bien común.

31 Josefina Zoraida Vázquez, Laura Barcia y Elizabeth Velásquez, *Ciencias Sociales. Sexto grado*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, pp. 6-7.

En la introducción del texto de preparatoria, cuya cuarta reimpresión circulaba en 1986 y todavía en la actualidad es utilizado en algunas escuelas, afirma su autor:

> Ya no es posible sostener la opinión de **VALOR EDUCATIVO DE LA HISTORIA** Los que pretenden que la enseñanza de la Historia debe tener un *carácter puramente narrativo* y limitarse a la simple exposición de los hechos. En la hora presente, la Historia no puede prescindir de emitir juicios acerca de los hechos y de los hombres: de otra manera sería una enseñanza fría, sin interés y sin provecho para el estudiante.
>
> Claro que debe enseñarse con un *espíritu de verdad y de imparcialidad*: pero no se puede impedir sacar de ella conclusiones válidas para normar la vida cívica y social de las nuevas generaciones. La Historia es una continua lección, la lección del pasado, puesta al servicio de los hombres nuevos, encargados de preparar el porvenir.
>
> […]
>
> En cada hecho de la Historia hay escondido un rico tesoro de ejemplos de honestidad, de bravura, de abnegación, de fidelidad, de legítimo patriotismo que encontraremos en la vida de nuestros antecesores, y que deben servir para encausar nuestros ideales y fortalecer nuestros sentimientos.

> **LA EXPOSICIÓN ORAL Y EL LIBRO DE TEXTO** La exposición oral de la Historia da buenos resultados en la enseñanza cuando es bien llevada, porque tiene la virtud de hacer sentir al alumno las emociones y los sentimientos que al propio maestro le inspiran los hechos; los textos, aun los mejores, no pueden sustituir al maestro en este aspecto.
>
> Sin embargo, la sola disertación es insuficiente para cumplir todos los fines de la enseñanza, porque el maestro no siempre está en condición de hacer una preparación y una exposición apegada a los temas del programa, ni evitar digresiones en el desarrollo de su clase.
>
> En conclusión, la Historia debe ser una escuela de patriotismo **AMOR PATRIO** sano y puro; no basta enseñar a los estudiantes a conocer su Patria: es necesario inducirlos a que la amen con profunda y sincera devoción para que la lleguen a sentir como *cosa suya*, a la cual está vinculada su existencia, porque de ella han recibido cuanto tienen, y para que puedan servirla con amor e inteligencia, seguros de que cuanto hagan por ella se reflejará en bien de sí mismos y de sus compatriotas.
>
> Este fue el propósito que inspiró este libro, puesto al servicio de los maestros, de los alumnos y de todos los mexicanos para que puedan llegar a la entraña de México a través del conocimiento de su evolución histórica, en la que se manifiestan las corrientes de pensamientos, de sentimientos y de anhelos que animaron y movieron a nuestros antepasados para forjar esta Patria que nos legaron como preciada herencia, y que toca a nosotros conservarla y acrecentarla con nuestro propio esfuerzo.[32]

32 Ángel Miranda Basurto, *La evolución de México. Segundo Curso de la Historia de México. Preparatoria*, 4a. reimp., México, Editorial Herrero, 1986, pp. 7-9.

No requiere mayores comentarios esta acalorada defensa de la historia maestra. Así, en mayor o menor grado, en estos textos sigue funcionando ese tipo de historia, cuya misión es persuadir, a través de "mover los sentimientos", para que el ciudadano se comprometa a favor del bien común, y ello se consigue a través de la amplificación de los "acontecimientos" que se inculcan en cuarto año y se "reiteran" en los cursos subsecuentes.

Ahora bien, lo que más me interesa destacar es cómo y cuándo se lleva a cabo este proceso de construcción de los lugares comunes que se amplifican, y que son la condición de posibilidad de una historia *magistra*, por lo menos en un primer momento, y mostrar que se trata de un proceso similar al de los educadores renacentistas, aunque entonces fuera para promover las virtudes cristianas y ahora para formar las del ciudadano.

En este apartado me propongo mostrar tal sorprendente pervivencia, a partir del modelo que para la *amplificatio* señalara el propio Granada, pero al lado de algunos ejemplos del autor —por lo general de letras sagradas— introduzco casos de historia tomados de libros de enseñanza de la historia en México hoy, desde la primera vez que el niño tiene contacto con ella en cuarto de primaria, hasta preparatoria.

Granada distingue en primer término la amplificación de la argumentación:

> [...] el razonamiento de la Amplificacion es mas semejante à la Exposicion, y Enumeracion, que à la Argumentacion. Assi San Pablo amplifica con la Enumeracion de sus trabajos esta proposicion (2. Corint. II): Ministros de Christo son?, aunque me exponga à incurrir en la nota de imprudente, me atrevo à decir, que yo lo soy mas que ellos; por estas palabras: Yo he padecido mas trabajos, he sufrido mas prisiones, he llevado mas golpes, y me he visto à las puertas de la muerte; con lo demàs, que despues se sigue.[33]

33 De Granada, *Los seis libros de...op. cit.*, p. 143.

Luego continúa con los lugares que sirven para amplificar, lo cual nos conecta ya con los *loci communes* vinculados con la narración histórica:

> La Invencion de las cosas, que sirven para la Amplificacion, se tomarà de los mismos lugares, de donde se sacan los argumentos. Porque algunos lugares sirven mas para amplificar, es à saber, aquellos, que manifiestan lo mucho que hay en una, ò en otra cosa: como son los lugares que se toman de las Partes, de las Causas, de los Efectos, y de los contiguos à estos, es à saber, de las Circunstancias, como de los Antecedentes, y Consiguientes. Todas las quales cosas se confirman, ò aumenta con Egemplos, con Similes, y con Testimonios de las Escrituras, ò Santos Padres.[34]

Empecemos por la amplificación por descripción de cosas:

> Descripción es exponer lo que sucede, ò ha sucedido, no sumaria y ligeramente, sino por extenso, y con todos sus colores, de modo que, poniendolo delante de los ojos del que lo oye, ò lo lee, como que le saca fuera de sí, y le lleva al theatro. Llamanla los Griegos Hypotyposis, porque representa la imagen de las Cosas; bien que este vocablo se acomoda siempre que se pone algo à la vista. Este genero pues consta principalmente de la explicación de las circunstancias; mayormente de aquellas, que mejor representan una cosa, y hacen más llena la narración: esto es, que muestran los afectos, costumbres, y genio de cada persona en particular. Sin embargo se ayuda más que mediante de comparaciones, semejantes, desemejantes, imágenes, metaforas, alegorias, y de otras cualesquiera figuras, que ilustran un assunto, para lo qual aprovechan grandemente los epitetos. Màs, para expresar bien todo esto no solo contribuyen el arte, y el ingenio; sino también el haver visto por tus ojos lo que deseas manifestar, ò haverte hallado presente; y màs, si lo sufre la calidad de la materia, haverlo probado, y experimentado en ti mis-

34 *Ibid.*, pp. 143-4.

mo. Como si pretendiesse alguno mostrar el temblor, y tristeza de un hombre agonizante, solicito de su salvación, y acongojado de la conciencia de sus culpas.[35]

En "El Grito de Dolores"[36] del libro de cuarto grado, en el que por primera vez el alumno se aproxima a los *loci*, podemos ver un ejemplo de este modo de *amplificatio*:

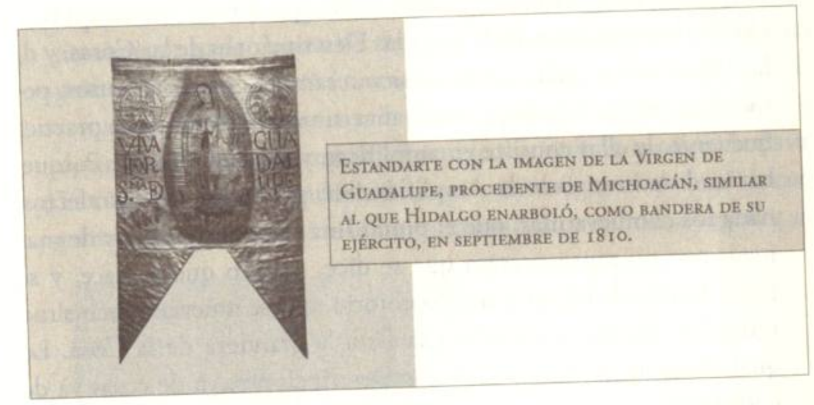
> La noche del 15 de septiembre celebramos el inicio de nuestro movimiento de independencia. En cualquier lugar donde haya mexicanos, esa noche es de fiesta. El centro del festejo, en cada poblado, es casi siempre la plaza principal, adornada con banderas y con focos de colores. Hay un gentío enorme que se divierte, y hay también antojitos, música y cohetes.
>
> En el momento culminante, alguna autoridad aparece ante la multitud. Recuerda a los héroes que hicieron de México una nación independiente y soberana [...] lanza vivas en su honor, hace ondear la Bandera Nacional, y una cascada de fuegos de artificio cubre los cielos de México.

35 *Ibid.*, p. 144. Cabrera en su *De Historia*, en el apartado "De las descripciones", asienta: "La descripción es parte tan necesaria y principal de la historia, que dijo Prisciano se incluya en la narración. Difieren (aunque se parecen) en que la narración es *exposición del hecho*, y la descripción, *de las circunstancias y partes y de lo que propiamente le parece acaecer*. En la narración con orden muchas cosas se quentan; en la descripción las partes de una cosa, solamente como están en ella, añadiendo las que a la sustancia propuesta en alguna manera le acaecen.

"Es oración que representa a los ojos lo que muestra con ella en la imagen de las cosas de que se trata, de suerte que no parece que se describen sino que se hacen a la vista. Lamáronla *hypotiposis*". Cabrera de Córdoba, *De Historia. Para entenderla..., op. cit.*, p. 98.

36 He elegido un solo suceso —"el movimiento de independencia"— para facilitar las comparaciones, y lo que propongo es que éste o cualquier otro de estos acontecimientos considerados como trascendentales para la "formación de México" en los programas oficiales, pueden leerse como *loci comunes* que han de amplificarse.

> En la capital del país, en el balcón central del Palacio Nacional, como parte de la ceremonia el presidente de la Republica toca una gran campana. Es la misma que Hidalgo, el *Padre de la Patria*, hizo repicar en Dolores, Guanajuato, donde él era párroco, la madrugada del 16 de septiembre de 1810. Así reunió a la gente, para animarla a que se rebelara contra las autoridades del Virreinato. Ése fue el comienzo de la Independencia, el *Grito de Dolores*. (La Independencia. Lección 10)[37]



Estandarte con la imagen de la Virgen de Guadalupe, procedente de Michoacán, similar al que Hidalgo enarboló, como bandera de su ejército, en septiembre de 1810.

Ya cuando se entra en el inicio del movimiento independentista aparece otra amplificación por descripción de la cosa:

> Hidalgo y Allende adelantaron la fecha de su rebelión. De inmediato, en la madrugada del domingo 16 de septiembre, Hidalgo mandó tocar las campanas de la Iglesia para reunir a la gente. Les recordó las injusticias que sufrían y los animó a luchar en contra del mal gobierno.
>
> Ahora celebramos cada año el *Grito de Dolores*, pero esa madrugada el ambiente era tenso. Los hombres y las mujeres que siguieron a Hidalgo no eran un ejército; eran un pueblo que quería un gobierno justo. No tenían armas suficientes, pero tomaron palos, hondas, machetes e instrumentos de labranza. Hidalgo comenzó su marcha

37 Garrido, *Historia. Cuarto grado, op. cit.*, p. 85.

> con seiscientos hombres, que pronto fueron casi ochenta mil. Lo seguían indios, mestizos, criollos, y algunos españoles; militares, sacerdotes, peones y mineros iban mezclados, persiguiendo un mismo ideal de justicia.[38]

Al continuar con su exposición, recalca fray Luis la importancia de la descripción de cosas y personas en la amplificación:

> [...] entre los adornos de la Elocución, que sirven à la Amplificacion, se cuentan en primer lugar las Descripciones de las Cosas, y de las Personas: las quales, aunque sirvan tambien para otros usos, poniendose muchas veces por puro divertimento; con todo la practica frecuente de ellas consiste en amplificar, y exagerar la cosa. Porque, haviendose inventado la Amplificacion, para comover los afectos, nada los comueve mas, que el pintar una cosa con palabras de manera, que no tanto parezca que se dice, quanto que se hace, y se pone delante de los ojos; siendo notorio, que se mueven muchisimo todos los afectos, poniendo à la vista la grandeza de la Cosa. Lo qual ciertamente se logra con las Descripciones, yà de cosas yà de personas.[39]

Además explica que existen "diferentes especies" de descripciones de personas. Veamos una de ellas, proveniente de un recuadro del texto escolar que analizamos, en el que se inscribe la biografía de Miguel Hidalgo y Costilla; junto a él aparece una ilustración del personaje histórico (ver figura en la página siguiente).

Del símil explica el fraile que es

> aquel genero de semejanza, que llaman los Rhetoricos Imagen simil [...] dà muchissima luz à estas Descripciones de Cosas [...] claramente se vè en la siguiente Descripcion, de que se valiò San Gregorio el Theologo, para amplificar la constancia de la Madre de

38 *Ibid.*, pp. 89-90.

39 De Granada, *Los seis libros de...*, *op. cit.*, pp. 174-5.

> los siete Macabeos [...] Pero la insigne madre estaba sorprendida à un tiempo de gozo, y de afliccìon, y se hallava constituida en medio de estos dos afectos. Porque, assi como se deleytava sumamente en la fortaleza de sus hijos, y à la vista de sus combates; assi por el contrario, se hallava sobresaltada de temor, considerando el incierto fin de la pelea, y la magnitud increìble de los tormentos. Por esso, al modo que una avecilla buela en torno de sus polluelos, quando los agarra una culebra, ù otra bestia traydora; assi ella dando bueltas al rededor de sus hijos, gemìa, rogava, y alentava a los combatientes. Finalmente nada dejava de decir, ni de hacer, para bolvernos mas prontos, y aparejados à la victoria. Recogia las gotas de su sangre, tomava los pedazos de sus miembros, adorava sus reliquias: à este le detenia, à aquel le entregava, al otro le disponia, y à todos clamava. Ea hijos mios, ea soldados valerosos, y en cuerpo mortal casi incorporeos, ea principales de la Ley, y patronos de mi cana vegez, y de



En 1810, Hidalgo tenía cincuenta y siete años. Había nacido en Corralejo, Guanajuato, y estudiado en Valladolid, en el Colegio de San Nicolás, donde fue maestro y rector. Era culto, emprendedor, de ideas avanzadas, querido en la región. Le preocupaba que la gente viviera mejor y enseñó a sus fieles a cultivar la vid, criar gusanos de seda, construir canales de riego, montar fábricas de loza y de ladrillos, y talleres de distintas clases. Era una persona alegre, que organizó una banda de música y de vez en cuando ponía obras de teatro con sus amigos. Aquí aparece en una litografía de Claudio Linati, publicada en 1830.[40]

40 Garrido, *Historia. Cuarto grado*, *op. cit.*, p. 89.

la Ciudad, en que os criastes, y que os elevò à tan gran virtud, tened buen animo: de aquí à poco yà havremos triunfado, de aquí à poco yo serè la mas feliz entre las mugeres, y vosotros entre los jovenes los mas felices.[41]

Una muestra de este modo de amplificar lo tenemos en la referencia de ese mismo texto escolar a: "El Siglo de las Luces".

En el siglo xviii, muchos hombres y mujeres sintieron que la razón era una luz poderosa que acababa con las tinieblas de la ignorancia, al atraso y la pobreza. Por eso llamamos a ese tiempo *Siglo de las Luces* o de la *Ilustración*. Al principio esto sucedió en Inglaterra y Francia; luego en el resto de Europa y en América. Los pensadores ilustrados estaban en favor de la libertad y de la igualdad de todos los hombres ante la ley; querían acabar con los privilegios (las ventajas) de los reyes, los nobles y la iglesia.[42]

En el capítulo iii, Granada muestra la amplificación "por los adjuntos", esto es, de los "antecedentes, concomitantes y consiguientes": "Amplificamos la cosa por los Antecedentes, que se contienen en la clase de los Adjuntos, siempre que no contentos con haver dicho una sola vez el exito de una cosa, del qual lo demàs, que le precediò, puede entenderse, mencionamos también en particular todo aquello, por lo qual se llegò al éxito". Su ejemplo aclara el punto:

Un mozo muy perdido, y derramado tuvo un hijo en una doncella [...] [proposición amplificada] Estava misarablemente enamorado de aquella doncella, porque era de singular hermosura. Despues impaciente con su amor, solicitò con promesas el animo sencillo de la joven: corrompiòla con regalos, la ablandò con halagos: la atrajo à su amor reciproco con agasajos, venciòla con porfias, en fin gozòla. Al

41 De Granada, *Los seis libros de...*, *op. cit.*, pp. 186-7.

42 Garrido, *Historia. Cuarto grado*, *op. cit.*, p. 87.

cabo de algun tiempo empezò à entumecerse el vientre de aquella muger, por haver concebido: finalmente pariò un niño.

De esta manera amplificar [...] podremos valernos principalmente en aquellas cosas, que, examinada su naturaleza, se sabe, haverlas precedido otras muchas. Porque las causas, yà sean fisicas, yà morales, van delante de sus efectos, por cuyo medio llegamos a explicarlas.[43]

Ligada a la anterior se encuentra la amplificación de "la cosa por los Concomitantes, y Consiguientes, quando vamos refiriendo aquello, que siempre, ò à menudo acompaña, ò se sigue à ella, hora sea malo, hora bueno, conveniente, ò desconveniente". De nuevo uno de sus ejemplos explicita:

si uno quiere acusar à otro de haver sido autor de alguna guerra, de este modo amplificamos su temeridad: 'Exhausto para mantener barbaros Soldados el Erario, quebrantada con trabajos la juventud, las miesses holladas, los rebaños robados, las aldeas, y cortijos à cada passo incendiados, los campos incultos, los muros derribados, las casas saqueadas, los Templos despojados, tantos padres viejos sin hijos, tantos hijos niños sin padres, tantas matronas viudas, tantas doncellas indignamente desfloradas, tan depravadas las costumbres con la licenciosa libertad de los mancebos, tantas muertes, tantos lloros, tantas lagrimas. Amàs de esto, las artes extinguidas, las leyes violadas, la Religion acabada, todo lo divino, y humano confundido, la policìa de la Ciudad corrompida. Todo, buelvo à decir, todo este tropel de males, que nacen de la guerra, à ti solo lo atribuiremos, si realmente fueres causa de la guerra.[44]

En "El Siglo de las Luces" del libro para sexto de primaria tenemos una muestra de una amplificación por consecuentes:

43 De Granada, *Los seis libros de...*, *op. cit.*, pp. 149-51.

44 *Idem.*

En el siglo xviii, para estudiar, trabajar y organizarse, muchos hombres y mujeres empezaron a confiar más en la razón que en la autoridad. Se atrevieron a revisar y rectificar lo que habían dicho los sabios del pasado. Sintieron que la razón era una luz poderosa que acababa con las tinieblas de la ignoracncia, el atraso y la pobreza. Por eso llamamos a ese tiempo el Siglo de las Luces o de la Ilustración. Al principio esto sucedió en Inglaterra y en Francia; después en el resto de Europa y en América.

Los pensadores ilustrados estaban a favor de la libertad y de la igualdad ante la ley de todos los hombres, y en contra de los privilegios de los reyes, los nobles y la iglesia. En los dominios españoles de América, esas ideas contribuyeron a que algunas personas comenzaran a creer que era posible luchar contra los gobiernos injustos y a favor de la independencia.[45]

En el mismo libro, una amplificación por consiguientes al tratar "El Grito de Dolores":

Hidalgo y Allende adelantaron la fecha en que debían levantarse en armas. De inmediato, en la madrugada del domingo 16 de septiembre, Hidalgo mandó a tocar las campanas de la iglesia para reunir a la gente. Les recordó las injusticias que sufrían y los animó a luchar contra el mal gobierno. Sus palabras inflamaron los corazones de los habitantes de Dolores y los convirtieron en insurgentes. Lo primero que hicieron fue sacar a los presos de la cárcel y poner dentro a las autoridades españolas.

Ahora celebramos cada año el Grito de Dolores, pero en aquella madrugada de 1810 el ambiente no era de fiesta, sino de enorme tensión. Los hombres y las mujeres que siguieron a Hidalgo no eran un ejército organizado. Eran un pueblo que quería un gobierno justo, en el que pudieran participar. No tenían armas suficientes, pero tomaron palos, hondas, machetes e instrumentos de labranza. Hidalgo comenzó su marcha con seiscientos hombres, que en pocos

45 Garrido, *Historia. Sexto grado*, *op. cit.*, p. 7.

días llegaron casi a ochenta mil. Indios, mestizos, criollos y algunos españoles; militares, peones, mineros y sacerdotes iban mezclados.[46]

Granada propone otros modos de amplificar, todos visiblemente ligados con las características espacio-temporales de la narración histórica; tales son la *amplificatio* de las partes por las causas y efectos —que alguna vez se cuentan entre los consiguientes o concomitantes— y la amplificación por las circunstancias.

Conclusión

La pregunta por la historia maestra implica la noción de "lugar común" dos veces, ya que al tiempo que su función de *magistra* ha sido un *locus communis*, ella producía y amplificaba los lugares comunes desde los cuales actuarían las generaciones futuras. Para abordar el papel de esta historia hoy, es un buen camino cuestionar cómo y en qué medida hemos sustituido estos *loci* y la función comunicativa de la *amplificatio*.

Detrás del funcionamiento retorico de la amplificación de los lugares comunes estaba su papel social comunicativo, que se trasluce al decir Granada que "es propio de la Amplificacion, no solo convencer al entendimiento, para que crea se [sic] la cosa máxima en su genero, sino inducir tambièn à la voluntad al amor, ò al odio, ò à otro qualquier efecto". Así, reproducir la comunidad social a partir de incuestionados lugares comunes, que reducían la complejidad y evitaban el rechazo comunicativo que impide tal reproducción,[47] era su importante labor consensual. Hoy, los

46 *Ibid.*, p. 10. *Cf.* Las descripciones anteriores del libro de cuarto grado.

47 La improbabilidad constitutiva de la comunicación, que conduciría a un rechazo de la misma, dada la infinita apertura del sistema, se logra contener gracias a las condiciones (aquí los lugares comunes cumplen esta función, se aceptan y no se cuestionan cada vez que se usan en la vida cotidiana)

autores citados en la primera parte de este texto le otorgan a la historia *magistra* un papel de crítica de los lugares comunes —la tradición—, mismos que han dejado de tener validez universal; pero queda claro que la base de algún consenso, de algún lugar común, es indispensable, aun para tematizarlo, relativizarlo y rechazarlo, en su caso.[48] Retorno aquí a la distinción entre primer y segundo

que las sociedades desarrollan para reducir las posibilidades de rechazo y aumentar las de aceptación, sin la cual no es posible la reproducción social. Ver Luhmann y De Georgi, Teoría de la sociedad, *op. cit.*

48 Los "lugares comunes" de nuestra época se transmiten así en un libro de texto escolar: David Serrato Delgado y Mario Quiroz Zamora, *Historia de México*, México, Prentice Hall Hispanoamericana, 1997, p. 59-9.

"LA INFLUENCIA DE LAS IDEAS DE LA ILUSTRACIÓN:

"Durante la segunda mitad del siglo XVIII, apareció en Francia una serie de pensadores que proponían ideas nuevas que cambiarían el destino del mundo occidental. Estos pensadores ostentaban ideas revolucionaras como:

"*a*) La libertad de credos religiosos en oposición a la intolerancia religiosa.

"*b*) Su pensamiento político se manifestaba contra las monarquías absolutas que imperaban en Europa.

"*c*) Estaban en desacuerdo con la profunda desigualdad social imperante.

"*d*) Buscaban la libertad de expresión de ideas.

"*e*) Señalaban que el hombre tiene derechos naturales que deben ser reconocidos y respetados por el Estado.

"Estas ideas, expresadas por diferentes autores en sus obras, se integraron en una época que se llamará la Ilustración. Los intelectuales franceses escribieron una obra monumental, La enciclopedia, cuyo objetivo era reunir todo el conocimiento humano de su época en libros. Los enciclopedistas más notables fueron Rousseau, Diderot, Helvecio, D'Alambert y Voltaire. Las ideas y trabajos de los enciclopedistas franceses no tuvieron amplia difusión en la Nueva España, porque sus libros fueron prohibidos por la monarquía española y la iglesia. Por otra parte, las obras estaban escritas en francés, lengua que sólo las personas cultas conocían.

"Los libros prohibidos iban desde la misma Enciclopedia hasta El contrato social y El Emilio de Juan Jacobo Rousseau, El espíritu de las leyes del barón de Montesquieu y El diccionario filosófico de Voltaire, entre los más conocidos".

Evidentemente no se tematizan las afirmaciones de valor positivo, como la libertad de expresión, por ejemplo.

niveles de observación de Luhmann, y a la afirmación de que es en la vida cotidiana, en el primer nivel, en el que se contruyen estos *loci*. En él se funciona "como si" se tuviera la certeza de la invariabilidad de la naturaleza humana a lo largo del tiempo, y "como si" los cambios de la sociedad no tocaran sus estructuras; ahí nos situaremos en el espacio de "la mera utilización del lugar común" y no nos cuestionamos su "efectividad práctica".

Al tratar el problema de la comprensión en el proceso de enseñanza —aprendizaje escolar—, Luhmann se refiere a este lugar del "lego" —que es en el que actuamos en la vida diaria— y a la dificultad que implica para el maestro —el especialista— la comunicación de la selectividad a partir de la cual se afirma lo que se afirma —que pertenece al espacio reflexivo, el segundo nivel—, y comenta:

> Es extraordinariamente difícil, y en todo caso lleva mucho tiempo, correpresentar al otro excluido en el proceso de comunicación que debe llevar a la comprensión. La mayoría de las veces, simplemente se elimina este aspecto de la información. Esto sólo es así cuando la información propiamente dicha se oculta en el trasfondo de los conceptos de los valores. La pedagogía de la paz habla de la paz sin decir a qué clase de violencia (a diferencia de qué otras) se refiere. La crítica del capitalismo no permite advertir qué otro tipo de cálculo hay que preferir al cálculo de rentabilidad del empleo del capital precisamente en ese sentido. Estos ejemplos pueden indicar suficientemente las dificultades y el esfuerzo del profesor. De hecho el profesor se sitúa él mismo, si puede decirse así, en lugar de estas exigencias.[49]

49 Niklas Luhmann, *Teoría de la sociedad y pedagogía*, tr. Carlos Fortea, Barcelona, Paidós, 1996, p. 119.

Esta aseveración tiene que situarse en un contexto más amplio. Si bien no intento ni remotamente entrar en la compleja discusión entre las posturas encontradas de Habermas y Luhmann, sólo hago notar que éste último insiste claramente en la imposibilidad de consensos generales en la socie-

Es en este lugar, en el que se reduce la complejidad, donde se enseñan "los lugares comunes contemporáneos". En este espacio funciona la historia como *magistra:* trabaja "sobre cuestiones de identidad", tiene una "significación terapéutica", o le devuelve "al pasado la función de aclarar el futuro a contrapelo del régimen moderno de historicidad". Un lugar hoy de precario equilibrio entre ciencia y literatura, ingenuidad y reflexividad, el pasado y el futuro.

Más que concluir, termino con la sintomática y provocativa propuesta de Hilary Putnam, que desde el ámbito científico —en nuestro "sentido común", último baluarte de las certezas—, y a propósito del problema de si el hombre común tiene acceso al conocimiento del "mundo real", se aproxima al espacio moral con una problemática similar a la que me he referido, y que de nuevo indica que hoy las dificultades más apremiantes están en la vida cotidiana:

> Por alguna razón, la solidez está prácticamente en el mismo barco que el color. Si los objetos no tienen color tal como "inocentemente" parecen tenerlo, tampoco tienen solidez tal como "inocentemente" parecen tenerla. Esto es lo que conduce a Sellars a decir que objetos del sentido común, del tipo de los cubitos de hielo, no existen realmente. [...] Ésta es justamente la imagen que acabo de describir como "desastrosa"; la imagen que niega precisamente el tipo de realismo al hombre común, su realismo sobre las mesas y las sillas.

Y al terminar su libro afirma:

> Reconocer que un ser humano leal es mejor que un ser humano desleal, que una persona capaz de philia es mejor que una persona incapaz de philia, que una persona capaz de sentido de la comunidad o de ciudadanía en una polis, etcétera, no es decir que cualquiera de estos valores o cualesquiera de estas imágenes morales, que pueden subyacer a estos valores y organizarlos, sea última, en el sentido de ser exclusiva o exhaustivamente correcta. Nuestras imágenes morales están en un proceso de desarrollo y reforma. Pero esto quiere decir que en cada nivel de este desarrollo y reforma habrá lugares, muchos lugares, en los cuales tengamos que decir: "Aquí es donde mi pala se dobla".[50]

Su "realismo interno" nos aproxima al problema del "lugar común" hoy.

Queda en el tintero el problema —agudo y urgente— de la historia *magistra* "para los países donde existe la fuerza o la evidencia de que el porvenir está en juego", y esto vale especialmente —como señala Hartog— para los países antes colonizados, como "nuestro" México. Híbrido entre la sociedad moderna y la tradicional, parece tener una doble complejidad pensar el papel de esta historia en las aulas, en las que se reproducen los lugares comunes de la modernidad europea —libertad, democracia, derechos humanos, nacionalismo, etcétera— sin que se anclen

dad moderna, en la que cada subsistema diferenciado maneja en su interior sus códigos (dinero, verdad, legalidad) y no hay un metacódigo que regule a los otros, mucho menos el moral, que aun en la "sociedad tradicional" era problemático en estos términos. De hecho Luhmann es bastante radical respeto a los problemas de integración social contemporáneos; al tratar el concepto de cultura, dice: "Mientras que la carrera semántica de la cultura empezó con la polémica contra las consecuencias de la revolución industrial, y contra la superficialidad política de la Revolución Francesa, hoy más bien se trataría, en vista de las comparaciones regionales, de mostrar la improbabilidad de la sociedad moderna. Esto, entonces, lo que significaría no es sólo representar los aspectos simbólicos de la cultura actual, sino también los aspectos diabólicos", p. 32.

También distingue entre sistema social e individuos, por lo cual afirmaciones para unos y otros difieren sustancialmente. En tanto que en la modernidad el sistema deja de tener una ordenación jerárquica, el individuo, en tanto tal, se ve afectado en términos de identidad "su pérdida de esperanza, falta de una salida, constituyen una realidad que se le esconde a la misma sociedad", Luhmann, "La cultura como concepto...", *op. cit.*, p. 29.

50 Hilary Putnam, *Las mil caras del realismo*, tr. Margarita Vázquez Campos y Antonio M. Ruiz Gutiérrez, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 46-7 y 160.

en la tradición propia (que en un país colonizado no es fácil re-conocer) y mucho menos en la esquizofrénica experiencia cotidiana.[51]

Historia y grafía, núm. 15, 2000.

51 Al hablar de la pervivencia del *topos*, a pesar de actitudes como la del egregio Gracián, Koselleck señala: él "afirmaba ciertamente la previsibilidad desde el pensamiento circular, pero vaciándola y haciéndola, finalmente, superflua por el carácter inevitable que es inherente a este concepto". El escepticismo que está detrás de tales posturas no destruyó el contenido de verdad del *topos*, ya que su validez "estaba enraizada en el mismo espacio de la experiencia", pues aun el que no puede aprender nada de la historia tiene esta experiencia, que es finalmente una enseñanza histórica. Koselleck, *Futuro pasado. Para una...*, *op. cit.*, p. 48.

Aquí resalto el problema del "espacio de la experiencia histórica", para dejar abierta la pregunta sobre quiénes eran los sujetos de tal experiencia en la afirmación de Koselleck, y quiénes serían hoy, en el caso de que exista algo así como "la experiencia histórica". Para un interesante discusión del problema: Frank R. Ankersmit, "La experiencia histórica", *Historia y Grafía*, núm. 10, 1998, pp. 209-67.





En esta antología se da cuenta de tres gran debates que han marcado la nueva forma de hacer historia: a) la relación entre teoría e historiografía, b) las nuevas formas de validación de la historia y c) la cuestión de la configuración de una tradición.

En cuanto a la primera, debemos considerar que se desarrolló durante fines del siglo XX. En esta década se problematizó sobre el lugar que debía tener la teoría y la historiografía en el oficio del historiador. La teoría se pensaba que era una tarea de filósofos y no de historiadores. Ambas —la teoría y la historiografía— se vuelven fundamentales a la investigación histórica y, además, deben de ser practicadas por los historiadores. En esa década se hizo consciente de que el historiador también era histórico.

La segunda cuestión se concentra en las nuevas formas de hacer historia. La imagen, la escritura, la pedagogía, etc. Estas maneras de practicar la investigación plantean el problema de los procedimientos a seguir. ¿Qué fuentes? ¿Cómo interpretarlas? ¿Cómo validar el conocimiento? Así como surgen nuevos estilos literarios para presentar el resultado de las investigaciones.

Por último, está el tema de la transmisión de una tradición. La tradición parte de una escena primordial que se reinventa cada nueva época. Esta temática ha aproximado al psicoanálisis con la historia. Toda escena primitiva se reprime para volver en equívocos o lapsus. El momento fundacional se mantiene a lo largo del tiempo por medio de dos actos: la deuda y la separación.

El lector podrá recorrer las discusiones a través de los escritos de los siguientes investigadores: Carlos Mendiola Mejía, Guillermo Zermeño Padilla, Paul Ricœur, Luis Vergara Anderson, Alfonso Mendiola Mejía, Guy Rozat Dupeyron, Edmundo O'Gorman, Sergio Pérez Cortés, Covadonga Gallo Fernández, Roger Chartier, Hayden White, Michel de Certeau, Georges Vigarello, Perla Chinchilla Pawling.



